

МВ и ССО РСФСР  
УРАЛЬСКИЙ ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. А. М. ГОРЬКОГО

# ИСТОРИКО- ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

КРИЗИС СОВРЕМЕННОГО  
БУРЖУАЗНОГО  
ЧЕЛОВЕКОВЕДЕНИЯ



---

СВЕРДЛОВСК 1983

Историко-философские исследования. Кризис современного буржуазного человековедения. Сборник научных трудов. Свердловск: Изд. УрГУ, 1983, 145 с.

**Межвузовский сборник «Историко-философские исследования» посвящен критическому анализу современной антропологической философии. Авторы раскрывают социально-классовые и идейно-теоретические истоки этого влиятельного направления буржуазной философской мысли XX века, показывают его научную несостоятельность и реакционный социальный смысл.**

Редакционная коллегия: проф. **К. Н. Любутин** (Уральский университет) — отв. редактор, доц. **В. М. Русаков** (Свердловский сельскохозяйственный институт), доц. **Б. В. Емельянов** (ИПК при Уральском университете)

## От редколлегии

Философское размышление неотделимо от вопросов о смысле человеческого существования, смысле жизни, месте человека в мире, его предназначении. Отношение человека к миру, общие законы развития природного и общественного бытия, познание и преобразование его составляют самое существо предмета диалектико-материалистической философии.

Проблема человека — одна из «сквозных» проблем различных школ и течений современной буржуазной философии. Общее социально-классовое звучание буржуазных философских идей размывает границы между ними, определяет сближение в теоретическом отношении. Более того, XX в. породил внутри буржуазной философии философскую антропологию — течение, для которого человек оказался единственным подлинным предметом философского познания. Надо сказать, что философская антропология, взятая в контексте всей современной буржуазной культуры, предстает как важный момент той теоретической базы, опираясь на которую буржуазные теоретики создают концепции, подчиненные фальсификации реального социализма и защите капитализма, ложной интерпретации марксистско-ленинской идеологии.

Есть много причин материального и духовного порядка, определивших в современной буржуазной философии смещение акцента в сторону антропологической философии вообще. Мы попытаемся далее показать истоки и суть этого «витка спирали» в эволюции философии позднебуржуазного общества. Сейчас же отметим, что влияние антропологически ориентированных идеализма и вульгарного материализма возрастает столь заметно, что исследователи фиксируют факт «антропологизации» современной буржуазной идеологии в целом. Это относится и к самым различным проявлениям идеологии антикоммунизма. Укажем на два примера.

Пример первый. Гуманистическая ориентация многих членов Римского клуба серьезно влияет на выбор мировоззренческих и методологических оснований. В исследовательских проектах Римского клуба, как отмечает В. М. Лейбин, произошло совмещение позитивистского и антропологического подходов<sup>1</sup>. Человек стал, полагает президент клуба А. Печчеи, сам для себя ахиллесовой пятой, он — точка отсчета, «в нем все начала и все концы»<sup>2</sup>. Антропологический принцип — принятие за исход-

<sup>1</sup> Лейбин В. М. «Модели мира» и образ человека. Критический анализ идей Римского клуба. М., 1982, с. 171.

<sup>2</sup> Печчеи А. Человеческие качества. М., 1980, с. 184.

ный пункт исследования «цельной человеческой личности»<sup>3</sup>, — представляется А. Печчен надежной методологической опорой. С его точки зрения, важно понять новое положение, в котором очутился человек. Понять и принять новые ценностные ориентиры, смысловые установки, создать новый образ человека — в противовес человеку-потребителю — человека гуманного в отношении к себе подобным и природе. Конечный вывод А. Печчен достаточно жесток: «Либо он [человек] должен измениться... либо ему суждено исчезнуть с лица Земли»<sup>4</sup>. Характерен, например, эпиграф ко второму докладу Римского клуба: «Мир поражен раком, и этот рак — сам человек».

Пример второй. К антропологической философии, к философской антропологии прежде всего, обращаются идеологи современного консерватизма. Далеко не случаен тот факт, что один из создателей философской антропологии А. Гелен сыграл видную политическую роль в формировании неоконсервативного движения в ФРГ. Пока что не имеющее единой теоретической основы это движение уже проявило себя в США и ряде западноевропейских стран как антикоммунистическое по преимуществу. Идеологическая граница между неоконсерватизмом и традиционным фашизмом весьма условна. В связи с актуальностью критики идеологии неоконсерватизма, его «антропологических» оснований член ЦК ФКП Люсьен Сэв справедливо подчеркнул, что речь идет о проблеме не только научной, но и политической. Всякий честный человек, замечает Л. Сэв, «не может не быть поражен размахом наступления, организованного в международном масштабе в капиталистическом мире и постоянно поддерживаемого средствами массовой информации, большой прессой и книгами в пользу тезиса о биологическом неравенстве. Именно в 70-е годы, начиная с публикаций американцев, таких, например, как Дженсен, англичан, как Айзенк, развернулась исключительно интенсивная кампания, рассчитанная не только на специалистов, но и на более широкие массы. Цель ее — отвоевать то, что было завоевано марксистской концепцией человека в трудной борьбе. Связь между этой кампанией и усилиями крупного капитала, направленными на то, чтобы предотвратить и демократический и революционный выход из кризиса, переживаемого капиталистическим обществом, не нуждается в пространных доказательствах»<sup>5</sup>.

Анализу философской антропологии и антропологической философии в целом посвящены работы многих советских и зарубежных марксистов (И. И. Антонович, А. С. Богомолов, А. С. Гарбузов, Б. Т. Григорьян, М. Н. Грецкий, М. Я. Корнеев, П. В. Корнеев, Р. Летер, А. Г. Мысливченко, Т. И. Ойзерман,

<sup>3</sup> Печчен А. Человеческие качества.

<sup>4</sup> Там же, с. 215.

<sup>5</sup> Коммунист, 1982, № 4, с. 69.



П. Русев, М. М. Субботин, Л. Сэв, В. Холличер, Т. М. Ярошевский и др.), коллективные исследования<sup>6</sup>. По поводу специфики философской антропологии мнения большинства исследователей совпадают. В обобщающих публикациях Б. Т. Григорьяна отмечается: «Сохраняя некоторые существенные установки иррационалистической антропологической философии первой половины XX века, прежде всего экзистенциализма, философские антропологи пытаются вместе с тем определить и использовать свои собственные способы рассмотрения и объяснения человека, которые освободили бы философское учение о нем от крайностей и экзистенциалистского антисциентизма и сциентистски-рационалистического толкования человека и обеспечили бы некое единство философского и конкретно-научного подходов к человеку»<sup>7</sup>. Одним словом, речь идет о достаточно целостной мировоззренческой концепции.

Термин «антропология» в современной буржуазной философско-социологической литературе употребляется весьма разнообразно. В связи с этим Б. С. Старостин замечает: «Сегодня обществоведы на Западе, несмотря на различные точки зрения, в целом признают, что антропология в широком смысле — собирательное понятие, реальными элементами которого являются: археология, лингвистика, этнография с этнологией и социальная антропология. В узком смысле культурная антропология — синоним социальной антропологии. В этом качестве она, по словам некоторых буржуазных авторов, представляет собой дисциплину, дающую генерализующий подход к моделям человеческого поведения, подход, в целом характерный для социальных или поведенческих наук, с особым акцентом на проблемы культуры, общества и личности»<sup>8</sup>. Для сторонников философской антропологии термины «философия» и «антропология» — синонимы. Сама история философской мысли предстает в их глазах как история человековедения. Философская антропология существует в качестве совокупности концепций, взглядов, вращающихся вокруг вопроса: «Что такое человек?» Ответ на этот вопрос порождает плюрализм мнений, столь характерный вообще для современного кризисного существования буржуазной философии и идеологии в целом. Рассуждения о природе человека, способе его существования, цели существования накладываются ныне на теоретическое решение так на-

---

<sup>6</sup> См. напр.: Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978; Историко-философские исследования. Свердловск, 1973, 1975, 1976, 1977, 1980.

<sup>7</sup> Григорьян Б. Т. Буржуазная философская антропология сегодня. — Вopr. философии, 1978, № 5, с. 120; см. также: Он же. Философская антропология. Критический очерк. М., 1982.

<sup>8</sup> Старостин Б. С. Кризис и переоценка ценностей в буржуазной социальной антропологии. — Вopr. философии, 1976, № 10, с. 126.

зываемых глобальных проблем, более того, выходят в центр всей глобальной проблематики.

Что же касается буржуазной философии, в русле традиционной «робинзонады» она отреагировала «антропологически» на социальные потрясения, начавшиеся со времени первой мировой войны. В индивиде как таковом искали причину «заката Запада», исток его спасения. «Закат Запада» воспринимался и как пролог к действительному концу человеческой истории. Немецкий буржуазный философ П. Вуст писал: «Высшая задача философии в конечном счете состоит не в том, чтобы неутомимой гонке знаний преподносить как пищу точные понятия. Философия давно уже с лихвой выполнила бы свою задачу, если бы она подвела человека непосредственно к пропасти бытия. Там он, потрясенный, мог бы склониться и молчать над темной, загадочной глубиной»<sup>9</sup>.

Подобная задача, к несчастью человечества, выполняется не только в теории, но и в реальном историческом развитии. В век своей антагонистической саморазорванности через расщепление атома и другие открытия человечество действительно подошло к возможному своему пределу. Коммунисты убеждены, что еще не поздно остановить опасное развитие событий и общими усилиями прогрессивных сил не дать возможности силам империализма реализовать бесчеловечные замыслы. В сплочении прогрессивных сил мира и дальнейшем развитии гуманистических идеалов велика роль философии.

---

<sup>9</sup> Wust P. Die Auferstehung der Metaphysik. Leipzig, 1920, S. 278.

## Поиск единой идеи человека. Критический анализ немецкой философии жизни

Антропологическая проблематика выходит за рамки отдельных школ и течений современной буржуазной философии. Поворот идеалистической мысли к «человековедению» во второй половине XIX в. отразил углубляющийся по мере перерастания капитализма в империализм кризис общества и личности.

У истоков современной антропологической философии стоит основоположник философии жизни Ф. Ницше (1844—1900). Он по-своему отметил то, что с переходом к империализму буржуазный индивидуализм и «разумный эгоизм» переросли в откровенный цинизм. Диалектика исторического развития превратила теоретическую иллюзию о «цельном», «свободном» человеке в миф о «сверхчеловеке». Разумеется, помимо социальных причин, имевших решающее значение, это превращение имело и гносеологические причины. На Ницше серьезно повлияли виталистические тенденции, усилившиеся в немецкой биологической науке второй половины XIX в. Из факта, что живое невозможно объяснить на основе тех закономерностей, которые действуют в неорганической материи, виталисты делали вывод о наличии в организме особой иррациональной «жизненной силы», «интенсивного» нематериального фактора. Ницше вслед за Шопенгауэром назвал его волей.

Говоря о «сверхчеловеке», Ницше подчеркивает, что речь идет о нарождающемся типе человека. Он считал, что европейские буржуазные революции 40-х гг. XIX в., как и французская буржуазная революция XVIII в., принесли торжество «массы», «черни», которая «больна», «слаба физиологически». Главная причина физиологического вырождения — рационализм, подавляющий инстинкты, а тем самым и волю к власти. С этой точки зрения, современный Ницше человек буржуазного общества — только канат, натянутый между животным и «сверхчеловеком», существо, которое «должно быть побеждено». Основа «сверхчеловека», подлежащая развертыванию в будущем, заложена, по словам Ницше, еще задолго до известных нам 4000 лет истории. Ей помешало раскрыться наступившее в послесократовской Греции и продолжающееся, по мнению Ницше, до сих пор господство демократии. Немногие сумели на короткое время прорвать плотину этого господства, таковы

скандинавские викинги, Наполеон, германские и японские аристократы.

Взгляд Ницше на сверхчеловека формируется под решающим влиянием признания классовой борьбы. Однако это признание выражено не в научно-теоретической, а в мистической форме. Идеолог реакционных групп германского капитализма придает классовой борьбе всеобщий вечный характер, объявляет ее вытекающей из сущности самой «жизни». Ницшеанская концепция «сверхчеловека» — специфическое проявление социал-дарвинизма. Правда, Ницше пренебрежительно отзывался о Дарвине и ортодоксальных дарвинистах. Он утверждал, что нет никакой борьбы за существование, есть лишь борьба за власть. Учение же о борьбе за существование, по Ницше, возвращает самую суть «жизни», отвергает волю к власти, теоретически оправдывает победу «слабых», берущих своей численностью. Признание дарвиновской теории приспособления, говорит Ницше, означает признание демократизма, господства «массы» и гибели избранных. Дарвин переоценил, по мнению Ницше, влияние внешних условий, он не понял, что «жизнь не есть приспособление внутренних условий к внешним, а воля к власти, которая действует изнутри, все больше подчиняет и усваивает себе «внешнее»<sup>1</sup>. С точки зрения Ницше, необходимо обосновать не выживание и приспособление, а вымирание «известного сорта людей».

Собственно биологическое начало «сверхчеловека» выступает скорее как форма, содержание же биологических свойств взято Ницше из социальной действительности. Сколько бы Ницше ни напирал на борьбу «рас» (господа с инстинктом власти и рабы с инстинктом подчинения) как решающий фактор, определяющий возникновение «сверхчеловека», он не забывает подметить, что необходимая основа появления «сверхчеловека» — экономическое могущество определенной группы избранных. Ницше ставит реальные отношения с ног на голову, он утверждает, что стремление к экономическому обогащению вытекает из инстинкта питания, а этот последний, как уже отмечалось, — из общего волевого импульса, определяющего поведение избранных. Между тем, по справедливому замечанию Маркса, сама «жажда власти есть один из элементов страсти к обогащению»<sup>2</sup>, страсти, которая порождена в конечном счете частной собственностью. Образ «сверхчеловека» несет традиционный прусский милитаристический оттенок. Ницше говорит: «Моя исходная точка — прусский солдат: здесь истинное подчинение условным нормам, здесь принуждение, строгость и дисциплина даже в форме»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч. М., 1910, т. 9, с. 331.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 606.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч., т. 3, с. 340.

С точки зрения антропологического идеализма отношения между людьми берутся в аспекте моральном. Но поскольку Ницше усматривает в так называемой «жизни» две ветви — восходящую и нисходящую, он утверждает наличие и двух видов морали — морали избранных и морали «толпы». «Мораль господ» основана на мужестве, воле к власти, честолюбию, на «естественных добродетелях». «Мораль рабов» — это мораль, основанная на признании равенства людей, на гуманизме. Свою главную задачу Ницше видит в выработке «морали господ», в этом смысл его «переоценки ценностей».

Б. Рассел метко сказал: «Если Ницше — просто симптом болезни, то, должно быть, эта болезнь очень широко распространялась в современном мире»<sup>4</sup>. Да, ницшеанство — симптом болезни, болезни социального организма, именуемого капиталистическим обществом. Ницше почувствовал, что расцвет капиталистического строя позади, что наступает закат капиталистической общественной системы. Ницше подметил обострение социальных противоречий с переходом к империализму, подъем рабочего движения. Он подметил страх буржуазии перед революционной борьбой трудящихся, отказ от тех демократических завоеваний, которые служили буржуазии на восходящей стадии развития капитализма. Довольно точно описал Ницше некоторые внешние проявления кризиса классической буржуазной демократии, но совершенно неверно указал причину и пути выхода из этого кризиса. Причина социального упадка современного ему общества, по Ницше, — распространение рационализма, идеалов Великой французской революции XVIII в., господство «рабской морали». Ницше, видимо, не был знаком с научным социализмом. Он критиковал социалистическую идеологию на основании знакомства с идеями утопического социализма и писаниями «социалистов» типа Дюринга. Весь пафос сочинения Ницше, пафос его критики направлен, по существу, против социализма. Основной аргумент против социализма — приписывание социалистам враждебного отношения к культуре. Народ враждебен культуре, пишет Ницше, ибо он не творит, «в этом источник злобы, которую коммунисты и социалисты и их бледные потомки, белая раса либералов питали во всякое время к искусству»<sup>5</sup>. Он предупреждал буржуазию о том, что в будущем XX в. социалисты перейдут к действиям, по сравнению с которыми Парижская Коммуна покажется «легким несварением желудка». Ницше надеялся, однако, что «собственники» не позволят социализму принять характер чего-либо большего, чем «приступ болезни».

Замыкается «сверхантропологическая» концепция Ницше проповедью беззастенчивого аморализма. Гуманизм в любой

---

<sup>4</sup> Рассел Б. История западной философии. М., 1959, с. 783.

<sup>5</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч., т. I, с. 170.

форме, в том числе и буржуазный гуманизм, согласно Ницше,— не более чем «мораль рабов», «черни», достойной быть лишь объектом эксплуатации и варварского уничтожения. Конечной целью «сверхантропологии» было создание «морали господ», оправдывающей любое преступление против народа, любую жестокость, любое зло. Ницше назвал свои рассуждения «несвоевременными». Действительно, потребовалось некоторое время, чтобы идея «белокурой бестии» была принята идеологами и политиками империалистической Германии, а колоссальный пропагандистский аппарат методически начал внедрять эту идею в массовое сознание. «Слабые и неудавшиеся должны погибнуть: первое положение нашего человеколюбия. И надо еще им помочь в этом»,— провозглашал Ницше<sup>6</sup>. Понятие «сверхчеловека», человека-зверя, само сформированное по мерке общества, руководствующегося «звериными» законами, относится именно к таким понятиям. Оно формировало сознание убийц, варварские действия которых против народов Советского Союза и народов Европы превзошли все виданное до тех пор в истории. Наиболее реакционные стороны ницшеанства в действиях германских и иных фашистов воплощались в реальности рабства и уничтожения величайших культурных ценностей.

Ф. Энгельс писал о философских революциях, предшествовавших политическому перевороту. Речь идет о прогрессивных переворотах. Поворот вспять, превращение класса в реакционную социальную силу порождает философскую контрреволюцию. Вызванная к жизни в конечном счете экономическими процессами политически реакционная позиция опирается на философию не лучшего сорта. Историческая судьба буржуазии—свидетельство тому. Уже в середине XIX в. очевидно обнаруживаются кризисные явления в философском сознании европейской буржуазии. Конец классической буржуазной философии—идеологическое отражение исчезновения прогрессивных устремлений буржуазного класса.

На пути от Ницше к философской антропологии важную роль играли философские концепции В. Дильтея (1833—1911) и Г. Зиммеля (1858—1928). Теоретические интересы Дильтея, как и Ницше, лежат в сфере социального знания, но, в отличие от Ницше, Дильтей интересуется прежде всего методологическими проблемами. В центре внимания Дильтея—методология гуманитарного знания («науки о духе»), составной частью которой является антропологический принцип. Философ отделяет гуманитарное знание от естественнонаучного и хочет найти метод, который позволил бы объяснить происхождение и сущность человеческого духа, а тем самым позволил бы дать и определенную интерпретацию исторического процесса. С точки зрения Дильтея, поисками такого метода занимаются почти

---

<sup>6</sup> Ницше Ф. Антихрист. СПб., 1907, с. 5.

все философы нового времени от Бруно и Гоббса до Гегеля, причем все они будто бы так или иначе принимают антропологический или, как выражается Дильтей, «антрополого-исторический» метод. В этом смысле он и пишет о себе: «Я развиваю основные черты новой антропологии»<sup>7</sup>.

Разумеется, некоторые философы нового времени действительно занимались преимущественно методологическими вопросами, проблемы метода волнуют, например, Гоббса, Декарта. Но, во-первых, содержание «метафизики» Гоббса и Декарта далеко не сводится к методологии, а во-вторых, речь идет главным образом о методе естественнонаучного знания. Дильтей же в подтверждение своей позиции указывает на то, что философы нового времени рассматривают «психофизиологическую проблему», раскрывают «физиологическую обусловленность душевной жизни»<sup>8</sup>.

Обосновывая антропологическую методологию «наук о духе», Дильтей опирался в основном на психологию, которая начиная с середины XIX в. постепенно отпочковывается от философии. Дильтей, несомненно, испытал влияние того кризиса, который переживала молодая психологическая наука вследствие господствовавшего в ней механицизма. Ограниченные механистическими установками, ученые-экспериментаторы (Э. Вебер, Т. Фехнер, В. Вундт и др.) не могли вскрыть сущности психологических явлений, дать целостную картину человеческой психики. Сами они сплошь и рядом делали идеалистические ошибки, давали повод для идеалистических спекуляций в философии. Дильтей как раз подметил механистическую окраску экспериментальной, «физиологической психологии». Он упрекает экспериментальную психологию, а также изучавшую человеческое сознание предшествующую философию в методологической наивности, в том, что они исследуют душевную жизнь человека средствами «галилеевой механики». «Новое математическое естествознание, которое подчинило все мышление того времени..., — пишет Дильтей, — вначале и определило форму, которую приняла антропология»<sup>9</sup>. Антропология — изучение человека с его психической стороны — пыталась на манер естественных наук «объяснить» психические процессы. Между тем, полагает философ, объяснить можно лишь явления природы, духовную жизнь надо «понять», описать изнутри. Дильтей решительно отказался от объективных способов исследования человеческого духа. Он ориентируется на так называемую «описательную» психологию, которая и принимается им в качестве метода философского знания, в качестве «герменевтики».

---

<sup>7</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften. Stuttgart, 1957, Bd. 2, S. 422.

<sup>8</sup> Ibid., S. 416.

<sup>9</sup> Ibid., S. 452.

Все многообразие социальной жизни, полагает Дильтей, заключено в «цельности человеческой природы». Начальный пункт исторического, гуманитарного и философского знания — человек, ибо «если разрушить серую паутину абстрактного, субстанциального бытия, человек останется позади него»<sup>10</sup>. В представлении Дильтея общее движение мысли таково: «За исходную точку берут развитого культурного человека. Затем описывают связь его душевной жизни, насколько можно яснее показывают при посредстве всех вспомогательных средств художественного воплощения главнейшие явления этой связи, тщательно и подробно анализируют отдельные связи, заключающиеся в охватывающей их общей связи»<sup>11</sup>. Речь идет о связи душевной жизни некоего «типического человека», типического для каждой исторической эпохи. Сами-то эпохи, по Дильтею, потому и отличаются друг от друга, что в основе их лежат различные «типы» человеческой души. Дильтей убежден в том, что «закономерности отдельной души принимают формы закономерностей социальной жизни»<sup>12</sup>. Таким образом, Дильтей отталкивается от жизни отдельного человека и в этом смысле примыкает к традиционной для буржуазной философии теории «робинзонады».

«Жизнь» выступает в качестве потока переживаний, в качестве иррациональной связи психических проявлений. «Как наше сознание мира, так и наше самосознание, возникли из жизненного нашего я,— пишет Дильтей,— а эта жизненность больше, чем *Leben*»<sup>13</sup>. Имеется в виду не реальная жизнь человека, Дильтей толкует о «жизни» вневременной и внепространственной. Поэтому точка зрения Дильтея в тенденции ведет к объективному идеализму, близкому к тому, который в понимании бытия развивается Ницше. Однако в раскрытии существа «жизни» Дильтей целиком остается в рамках субъективного идеализма. «Жизнь каждого индивидуума,— утверждает он,— творит из себя свой собственный мир»<sup>14</sup>.

Дильтей справедливо оценивается в философской литературе как сторонник психологического направления в философии и социологии. Но было бы неверным не видеть у него и биологизма. Дильтей не отбрасывает совсем биологическое начало, которое преобладало в ницшеанской характеристике человека, биологический фактор сохраняется им в качестве средства, способного создать видимость преодоления субъективизма. Дильтей видел сущность «жизни» в переживании и доказал,

<sup>10</sup> Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers. Bremen, 1959, S. 324.

<sup>11</sup> Дильтей В. Описательная психология. М., 1924, с. 24.

<sup>12</sup> Философия в систематическом изложении В. Дильтея и других. СПб., 1909, с. 33.

<sup>13</sup> Дильтей В. Описательная психология, с. 70.

<sup>14</sup> Новые идеи в философии. СПб., 1922, сб. 1, с. 126.



что оно, переживание, определяется двумя важнейшими моментами — его собственной изначальной структурой и внешней средой. В структурном отношении переживание выступает как предметное, эмоциональное и волевое, от среды оно зависит постольку, поскольку испытывает воздействие возникших под ее влиянием физиологических побуждений: «Среди них наиболее мощными являются три основных физических побуждения... питания, полового влечения и заботы о потомстве и защите»<sup>15</sup>. В другом месте Дильтей говорит о голоде, любви и войне. Отсюда можно сделать вывод, что, хотя Дильтей настаивает на автономности переживания и его структуры, на деле он признает зависимость его, как психологического процесса, от процессов физиологических. Но при этом, подобно Ницше, самое физиологическое Дильтей рассматривает виталистически, приписывает процессам жизни определяющую «внутреннюю духовность». В конечном счете «цельность человеческой природы» оказывается у Дильтея идеалистически истолкованной психобиологической цельностью, которая в качестве первичной реальности «обнимает» идеальное и материальное начала. Такого рода цельность Дильтей наделяет неизменным характером: «Природа человека всегда одинакова. Но что содержалось в возможностях ее бытия, обнаруживает история каждого дня»<sup>16</sup>.

Непосредственной объективацией «жизни», как переживания, Дильтей считает так называемое эмпирическое сознание. Это сознание, присущее всем людям, не в состоянии постичь связь с породившей его основой — «жизненным опытом», а поэтому Дильтей делает его ответственным за то, что большинство людей видят источник самого сознания в объективно существующем материальном мире. Как раз на материалистической, а значит, по Дильтею, на иллюзорной точке зрения стоят и естествоиспытатели. Отдельные части «жизненного опыта» проявляются в эмпирическом сознании как «сам» и «другое», как некие «импульс» и «сопротивление»; рационализм, по мнению Дильтея, и приписал безо всякого на то основания «другому», «сопротивлению» материальный характер. Этот софизм Дильтея до сих пор в буржуазной философии рассматривается в качестве серьезного «аргумента» против материализма.

В человеческом сознании действительно есть различные «уровни», есть, скажем, чувственный и рациональный момент, но понять их структурное и генетическое взаимоотношение можно лишь с диалектико-материалистической точки зрения. В этом случае и чувственное, и возникшее на его основе рациональное познание выглядит как отражение объективно существующей реальности. Дильтей же ставит взаимоотношение

---

<sup>15</sup> Дильтей В. Описательная психология, с. 86.

<sup>16</sup> Diltthey W. *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, S. 416—417.

бытия и сознания на голову: «Все, что его (человека.— К. Л.) окружает, он понимает как жизнь и дух, которые в этом окружающем объективировались»<sup>17</sup>. И далее: «Наше Я, другие люди и окружающие нас вещи могут рассматриваться как факторы эмпирического сознания, и взаимоотношения между этими факторами образуют основу сознания»<sup>18</sup>. Опираясь на истолкованный идеалистически антропологический принцип, Дильтей признает правомерность неокантианского разрыва и противопоставления «наук о природе» и «наук о культуре». Он говорит, что рационалистическое естественнонаучное мышление статично, мертво, оно лишь побочный продукт «действительной реальности» — переживания. Философ, подмечая ограниченность метафизического рассудка, преувеличивает момент «огрубления» действительности в человеческом мышлении. И вместе с тем утверждает, что сам объект естественных наук есть не что иное, как порождение рационального мышления: человеческое сознание конструирует прежде всего тело человека, принимая его за «полноценную реальность», затем «по этой аналогии мы составляем объекты»<sup>19</sup>. Отсюда ограниченность эмпирического сознания, оно гипотетично и второстепенно. Лишь то познание, которое обращено к «первичной реальности», имеет право на существование, таковым Дильтей считает гуманитарное знание, знание как переживание, предметом которого служит «данная во внутреннем опыте реальность самих переживаний»<sup>20</sup>.

В центре внимания Дильтея, таким образом, оказывается иррационалистически истолкованный человек. Антропологическая установка Дильтея насчет построения «метафизики», где бы начальным и конечным моментом был человек, реализуется с позиций субъективного идеализма и психологизма. «Жизнь, проживаемую людьми — вот что желает понять современный человек», — утверждает Дильтей<sup>21</sup>. Постичь «жизнь» — значит проникнуть в структуру переживания. Эта структура в целом неизменна, но ее обнаружение приобретает характер процесса. Социальная дифференциация, по Дильтею, разделение труда, сотрудничество, отношения господства и подчинения — итог обнаружения душевной структуры субъекта. Такая структура обнаруживается в смене поколений людей, в их взаимоотношениях и наиболее полно выражается в душах великих людей. Великие люди концентрируют в себе сущность каждой эпохи, ибо они предшествуют ей и определяют ее. Тип души великого человека определяет тип эпохи.

Антропологический принцип при субъективно-идеалистиче-

<sup>17</sup> Новые идеи в философии, сб. 1, с. 126.

<sup>18</sup> Там же, с. 128.

<sup>19</sup> Diltthey W. Gesammelte Schriften, Bd. 5, S. 125.

<sup>20</sup> Философия в систематическом изложении В. Дильтея и других, с. 22.

<sup>21</sup> Новые идеи в философии, сб. 1, с. 123.

ском понимании человека неизбежно ведет к антропоморфизму, антропоморфному, именно «психологическому» взгляду на общество. Суть этого взгляда излагается Дильтеем следующим образом: «Тайна мира, выраженная положительно, есть индивидуальность. Это касается и истории»<sup>22</sup>. Дильтей убежден в том, что «как культурные системы — хозяйство, право, религия, искусство и наука, так и внешняя организация общества в союзы, семьи, общины и церкви, государства возникли из живой связи человеческой души»<sup>23</sup>. А это значит, изучение общества должно быть изучением психического строя личности, определенного психического типа.

Правда, Дильтей хочет отмежеваться и от крайнего психологизма. Он толкует о познании «себя» через «другого», объективированного в истории культуры. Однако «критика исторического разума» не разорвала антрополого-психологический круг. Философ пишет: **«Фундаментальная предпосылка познания дана в жизни.. Я и другое, или внешнее, есть не что иное, как содержащееся в опытах самой жизни. Это — вся действительность»**<sup>24</sup>. Разделавшись таким образом с действительностью, Дильтей, как мы уже говорили, принимает в качестве теоретической основы «наук о духе», т. е. о субъективистски истолкованной социальной действительности, так называемую «описательную психологию».

Экспериментальная или, по Дильтею, «объяснительная психология», возникла вследствие применения к изучению человеческой психики методов естественных наук. В этом как раз Дильтей и усматривает источник ошибок и заблуждений. Естествензнание, а вслед за ним и «объяснительная психология», говорит Дильтей, исходят из ограниченного числа изолированных фактов, фактов эмпирического сознания. Поскольку же всякая наука стремится установить связь между определенными фактами, «объяснительная психология» в силу механистической установки должна «примыслить» такую связь чисто рационалистически и внешним образом по отношению к самим фактам. Особое недовольство Дильтея вызывает то обстоятельство, что вслед за естественными науками «объяснительная психология» толкует прежде всего о причинах связи. Дильтей ополчается против принципа причинности вообще, а тем более в его материалистическом истолковании, которого придерживались в своих исследованиях психологи-экспериментаторы. Он объявляет причинную связь в психологии чисто произвольным допущением.

Справедливо подмечая недостатки экспериментальной психологии, связанные с механистической трактовкой психологи-

---

<sup>22</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. 5, S. XCXII.

<sup>23</sup> Дильтей В. Описательная психология, с. 13.

<sup>24</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. 5, S. 136—137.

ческих процессов, Дильтей предлагает отказаться от материалистического, объективного исследования человеческой психики. Философ абсолютизирует относительную самостоятельность психики и говорит, что как сами факторы, так и их связь даны в психике человека неразрывно, ибо в данном случае речь идет о «самой жизни» — иррациональном потоке, целостном и нерасчлененном. Общий вывод, излагающий суть «описательной психологии», таков: «Природу мы объясняем, душевную жизнь мы понимаем»<sup>25</sup>. Речь идет о герменевтическом методе<sup>26</sup>.

Проблема понимания в принципе получила научную интерпретацию в рамках диалектико-материалистической философии, а дальнейшая разработка содержания категории понимания ныне вызывает немалый интерес у философов-марксистов. Подобные исследования важны и в плане критики современной буржуазной философии. А. А. Брудный отмечает: «В XIX веке анализ проблемы понимания зачастую отождествлялся с толкованием текстов, и отождествление это и поныне имеет место в границах философской герменевтики. Может на первый взгляд показаться странным, что изучение понимания текстов получило наименование, восходящее к Гермесу, другу пастухов и бродячих торговцев, покровителю плодородия, богу удачи. Между тем взаимосвязь здесь прямая. Первоначально Гермес выступал как бог, указующий путь, и дорожные указатели — гермы — были вполне отчетливыми фаллическими символами. Функции античного божества соединяли в едином мифологическом образе действительно присущие пониманию черты: «понять» означало найти правильное направление, пройти по пути, ведущему к продуктивным результатам»<sup>27</sup>.

Стало быть, «понять», — значит истинно оценить знание, дать знание о знании. Но это есть один из аспектов, традиционно связываемых с сознанием. «В психологическом аспекте, — заключает В. С. Ротенберг, — сознание можно определить как знание о собственном знании, объективной реальности, противостоящей познающему субъекту, и о себе как субъекте познания»<sup>28</sup>.

С другой стороны, понимание шире знания о знании, пониманием рационально-теоретически, оно охватывает эмоционально-волевое освоение знания, оно выступает как вера. Заслуживают

---

<sup>25</sup> Дильтей В. Описательная психология, с. 8.

<sup>26</sup> «Под герменевтическим методом... последователи герменевтики в современной буржуазной философии пытаются представить интерпретацию в качестве такой познавательной деятельности, которая якобы одна только дает критерий истинности познания. Они связывают герменевтический метод преимущественно с поисками иррациональных способов понимания» (Васильева Т. Е. Проблема герменевтического метода в современной буржуазной философии. — Филос. науки, 1980, № 4, с. 100).

<sup>27</sup> Брудный А. А. Понимание как философско-психологическая проблема. — Вопр. философии, 1975, № 10, с. 109.

<sup>28</sup> Ротенберг В. С. Разные формы отношений между сознанием и бессознательным. — Вопр. философии, 1978, № 2, с. 71.

внимания соображения В. И. Губенко: «Вера воплощает активность знаний в смысле готовности и стремления данного человека реализовать эти знания в своей деятельности. Она выступает как осознание данным человеком определенных знаний до такой степени соответствующими его потребностям, что он принимает эти знания в качестве стимула (знания входят в духовную мотивацию) деятельности. Вера в известном отношении характеризует связь познавательных и непознавательных потребностей, познавательной и преобразовательной деятельности... В таком смысле вера не противопоставляется знаниям, а характеризует определенное их опосредование, оценочно-побудительный характер. Реализуется вера через средство системы целей, идеалов, убеждений и т. п., включая наиболее обобщенно-целостную форму верных знаний, относящуюся к мировоззрению»<sup>29</sup>. Правы, как нам представляется, В. Р. Букин и Б. А. Ерунов, подчеркивая, что в знании понимание основано на обращении к реальным событиям, в вере — на отношении к образам сознания. Называя верой принятие человеком чего-либо как истинного, авторы пишут о чувственно-эмоциональном виде веры, о рассудочной вере, о разумной вере<sup>30</sup>. В. И. Ленин, например, полагал, что революционная ситуация предполагает также, что в революцию «начинают верить самые неверующие. Всеобщая вера в революцию есть уже начало революции»<sup>31</sup>. Одним словом, понимание имеет многоаспектное звучание. Понимание, в частности, выливается в истолкование, в характеристику той отдачи, которую несут человеку (субъекту вообще) материальные и духовные ценности. На наш взгляд, герменевтическая проблематика, столь популярная ныне в буржуазной философии, в своем рациональном виде раскрывается как проблематика аксиологическая.

Что же касается Дильтея, он упрекает «объяснительную психологию» в неспособности разрешить «метафизическую проблему отношения духовного мира к телесному». Лишь обратившись к «жизни», можно встать выше этой проблемы, доказывает Дильтей, ибо необходимо будет признать «жизнь» в качестве единственной реальности. Жизнь есть «переживаемый комплекс», некая иррациональная внутренняя сущность. «Наука, которая описывает и расчленяет эту внутреннюю сущность,— замечает Дильтей,— называется описательной психологией»<sup>32</sup>. Она и выступает в качестве методологии «наук о духе», относящихся к историческому процессу.

Мы уже отмечали, что философ рассматривает мышление

---

<sup>29</sup> Губенко В. И. О вере и верных знаниях.— *Филос. науки*, 1971, № 1, с. 151.

<sup>30</sup> Букин В. Р., Ерунов Б. А. На грани веры и неверия. Л., 1974, с. 14, 68, 69.

<sup>31</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 9, с. 159.

<sup>32</sup> *Философия в систематическом изложении В. Дильтея и других*, с. 39.

лишь как функцию «жизни». Мышление — лишь вербальное закрепление знакового материала чувств. Мышление дает возможность «обозначить его наименование и дать общий обзор его путем классификации»<sup>33</sup>. «Во всяком понимании есть нечто иррациональное, ибо сама жизнь является такой, — пишет философ, — она не может быть выражена никакими формами, выработанными логикой. И последняя, хотя и совершенно субъективная достоверность, заложенная в этом последующем переживании, не может быть заменена никакой проверкой познавательной ценности выводов, в которых может быть выражен процесс понимания»<sup>34</sup>. С этой точки зрения, «теория познания есть психология в движении»<sup>35</sup>. Именно иррационалистическая «описательная психология» — гносеологическое и методологическое орудие историка, экономиста, политика, теолога, юриста. Подобный вывод и концентрация внимания на гуманитарном знании обусловлены тем, что, по мнению Дильтея, «жизнь» в качестве объекта «понимания» или переживания, сосредоточена во внутреннем опыте человека. Между тем, «что такое человек, можно узнать... только лишь из истории»<sup>36</sup>.

Общие требования «описательной психологии» как методологии «наук о духе» вытекают из приверженности Дильтея к антропологическому принципу. Гуманитарное знание должно начинать свое движение, отталкиваясь от отдельного человека, «цельности нашей природы»<sup>37</sup>, которая, несмотря на все попытки Дильтея отгородиться от субъективного идеализма, понимается субъективно-идеалистически. «Цельность» человеческой природы — это «цельность» переживаний. Иррационалистическое понимание человека и определяет здесь идеалистический характер антропологической методологии Дильтея в целом. «Под описательной психологией», — говорит Дильтей, давая набросок своей методологической концепции, — я разумею изображение единообразно проявляющихся во всякой развитой человеческой душевной жизни составных частей и связей, объединяющихся в одну связь, которая не примышляется и не вводится, а переживается»<sup>38</sup>.

Структура душевной жизни, по Дильтею, выступает в определенной системе отношений человека к человеку. Ссылка на историчность — не что иное, как попытка отмежеваться от крайнего субъективизма, к которому ведет философа идеалистически истолкованный антропологический принцип. Но это не более чем попытка, ибо мир «объективного духа» в конечном счете объявляется производным от души отдельного человека,

<sup>33</sup> Дильтей В. Описательная психология, с. 39.

<sup>34</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. 7, S. 218.

<sup>35</sup> Дильтей В. Описательная психология, с. 17.

<sup>36</sup> Там же, с. 51.

<sup>37</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. 1, S. XVII.

<sup>38</sup> Дильтей В. Описательная психология, с. 17—18.

«типического» для каждой эпохи. Он возникает там, где структура душевной жизни субъекта объективируется вовне, существуя в языке, мифах, науке, искусстве, религии — одним словом, в том, что Дильтей называет культурой. Приобщаясь к этой объективации духовной жизни, можно «сопережить», т. е. иррационально приобщиться к духовному миру других. Так именно и должен поступать, по мнению Дильтея, историк, он обязан не просто рационально описать прошлое, а воспроизвести его во всей неповторимости. Конечно, историческое познание имеет свою специфику, историк использует научные и вне-теоретические способы освоения объекта. Однако это ни в коем случае не означает, что надо отказаться от материалистического взгляда на историю и прибегнуть к иррационалистическому антропологизму.

Исторический процесс в философии Дильтея принимает вид идеалистически изображенной истории культуры. Поскольку сфера культуры весьма обширна, Дильтей намеревается указать общий предмет «наук о духе». Во всех них так или иначе речь идет «о силе случая, о непрочности всего, что у нас есть, что мы любим или ненавидим и боимся, о постоянной угрозе смерти, всеильно определяющей для каждого из нас значение и смысл жизни»<sup>39</sup>. По существу главное в «науках о духе» — выяснение смысла жизни и смерти. Дильтей высказывается недвусмысленно: «Средоточие всего непонятого составляет рождение, развитие и смерть. Живой знает о смерти и все же не в состоянии ее понять»<sup>40</sup>. Выделение на первое место проблем смысла жизни показывает, что Дильтей возвращается в специфической для иррационалистического антропологизма форме к основному вопросу философии, пренебрежительно названному им «метафизическим». Во всякой философии главное — «загадка жизни и смерти», и раз эта загадка является центральной для «наук о духе» вообще, Дильтей выделяет среди всех них философию как своеобразную «науку наук» гуманитарного знания.

В конечном итоге оказывается, что выражение объективации психической структуры человека всегда есть мировоззрение, ибо включает в себя образ человеческой «цельности», оценку и цель. Поэтому Дильтей считает возможным утверждать, что одна и та же мировая и жизненная загадка стоит перед поэзией, религией, философией. Разница между отдельными проявлениями «объективного духа» заключается в том, что берется неодинаковый аспект рассмотрения: поэзия возникает из отношения к единичному, религия — из отношения к незримому, философия же — из отношения к «жизни» в целом. В философии проявляется «стремление духа к постижению данного мира в целом»,

---

<sup>39</sup> Новые идеи в философии, сб. 1, с. 128.

<sup>40</sup> Там же, с. 129.

в ней человек как «цельное» существо постигает цельность «жизни». «Философия, или «метафизика», — пишет Дильтей, — задается целью создать стройное целое из содержания миропонимания, целеполагающей и оценочной деятельности человека»<sup>41</sup>. Это значит, в отличие от права, искусства, религии, постигающих определенные части жизни, метафизика ставит вопрос: «Откуда пришел я? Для чего я здесь? Чем я стану»<sup>42</sup>, а значит, «исследует предпосылки, цели и границы познания каждой науки»<sup>43</sup>.

Мы подчеркивали, что, по Дильтею, человек включен в систему отношений «объективного» характера, которые при ближайшем рассмотрении оказываются отношениями «объективно-духовными», в итоге — отношениями мировоззрений. Историк культуры Дильтей видит в историческом процессе прежде всего борьбу мировоззрений и тем самым дает еще одну идеалистическую интерпретацию общественного развития. Вслед за Ницше Дильтей исходит из факта классовой борьбы, которую было уже невозможно отрицать, но в противовес материалистическому взгляду утверждает, что в человеческом обществе речь идет о борьбе мировоззрений, вступающих «в борьбу между собой за власть над душой»<sup>44</sup>. Прибегая к дарвиновской терминологии, Дильтей пишет, что «мировоззрения, содействующие пониманию жизни, ведущие к полезным целям, сохраняются в борьбе, вытесняют более слабые в этом отношении. Так происходит отбор мировоззрений»<sup>45</sup>. Подобный взгляд представляет на деле «конкретизацию» традиционного социал-дарвинизма, и Дильтей, субъективно-идеалистически описывающий общественную жизнь, утверждает, что среди людей идет жесточайшая борьба за существование. Выживают люди «с действенным» мировоззрением. Как в истории западноевропейских обществ «сохраняется одна и та же структура, так и мировоззрения развиваются по одной и той же схеме»<sup>46</sup>. Эта схема чрезвычайно проста, она в сущности воспроизводит те моменты, которые есть в индивидуальном сознании каждого человека и возникновение которых полностью объясняется материалистической психологией. Мы уже говорили, что Дильтей выделяет три уровня духовного мира человека: предметное сознание, сферу эмоций и волевое сознание. Основанием их разграничения служит туманная ссылка на физиологию. Под предметным сознанием Дильтей имеет в виду то самое сознание, которое оформляет при помощи языка хаотический поток чувственных данных в картину, принимаемую за образ объективной действи-

<sup>41</sup> Новые идеи в философии, сб. 1, с. 151—152.

<sup>42</sup> Dilthey W. *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, S. 208.

<sup>43</sup> Философия в систематическом изложении В. Дильтея и других, с. 63.

<sup>44</sup> Новые идеи в философии, с. 135.

<sup>45</sup> Там же, с. 135—136.

<sup>46</sup> Новые идеи в философии, с. 136.



тельности. Сфера эмоций содержит оценку этой картины с точки зрения субъективного к ней отношения.

В сознании человека действительно есть отмеченные моменты, но они не имеют мистического смысла, приписанного им Дильтеем. Дильтей же видит в описанных таким образом элементах человеческого сознания основу для различного рода мировоззрений, выступавших в истории «метафизики». Предметному сознанию соответствует «позитивизм». Дильтей говорит о реалистическом мировоззрении. Суть его изложена философами от Демокрита до Гольбаха, которые считали человеческое сознание зависимым от материального начала, от состояний тела, физиологических функций, понимавшихся ими, по Дильтею, примитивно. Философ высказывает материалистам ставший весьма «модным» в современной буржуазной философии упрек в том, что материализм будто бы обесценивает человеческую жизнь, отвергает духовные ценности и «приземляет» человека. Философ критикует предшествующих Марксу материалистов за механицизм. Однако проявление его он видит не в действительной механистической ограниченности старого материализма, а в том, что при таком подходе «у природы отнимается та внутренняя духовность, которую вложили в нее религия, миф, поэзия, она становится бездушной»<sup>47</sup>. Отождествив одну разновидность материализма, механистический материализм, с материалистическим мировоззрением вообще, Дильтей отвергает такого рода мировоззрение как «примитивное».

Эмоциональному сознанию соответствует так называемый идеализм свободы, речь идет о субъективном идеализме, к сторонникам которого Дильтей причисляет Анаксагора, Сократа, Платона, Аристотеля, Канта, Бергсона и др. Волевое сознание порождает объективный идеализм. Такого рода идеализм Дильтей нашел не только у Гегеля, но и у Гераклита, Бруно, Спинозы. Для объективного идеализма, замечает он, «мир — проявление бога»<sup>48</sup>.

Необходимо подчеркнуть, что он, претендующий встать выше материализма и идеализма, рассматривает отмеченные три типа мировоззрения в качестве «односторонних», но «искренних проявлений человеческой натуры». Сам Дильтей, принявший за исходное начало в соответствии с антропологическим принципом «цельную человеческую природу», хочет построить мировоззрение, свободное от «односторонности». С этой точки зрения, «мировоззрение оказывается интуицией, возникающей из недр самой жизни»<sup>49</sup>. «Жизнь», поглощая субъективное и объективное, не поддается никакому познанию. По словам Дильтея, «здесь предел логического мышления об основе мира, и

---

<sup>47</sup> Новые идеи в философии, с. 162.

<sup>48</sup> Там же, с. 154.

<sup>49</sup> Там же.

мистике предоставляется отразить ее живую сущность»<sup>50</sup>. Подобной мистикой и является «философия жизни», развиваемая Дильтеем.

Иррационалистическое антропоморфное мировоззрение Дильтея направлено против объективного социального знания. «Мы не знаем, что мы внесем в грядущий день..., — пишет Дильтей, — как раз в крутые творческие эпохи наступает подъем, который не может быть выведен из предыдущих ступеней»<sup>51</sup>. При всем том Дильтей пишет: «Системы метафизиков рухнули, а воля постоянно требует твердых целей для управления жизнью индивидуума и руководства обществом»<sup>52</sup>. Критик «исторического разума» не скрывает собственных целей, стремления противостоять «идеалу уничтожения семьи и частной собственности»<sup>53</sup>. Дильтей — сознательный противник коммунистического идеала, вполне разделяющий буржуазные домыслы по поводу намерений коммунистов «уничтожить» семью.

В качестве социальной доктрины философия жизни была противопоставлена прежде всего марксизму. В работах Г. Зиммеля антропологический идеализм выступил как основа широкой социологической концепции. Зиммель согласен с тем, что в центре внимания философии стоит вопрос, «есть ли индивидуум последний источник миростановления, является ли он по своей сущности как индивидуум творческим, или же он лишь проходная точка для сил и течений сверхиндивидуального происхождения»<sup>54</sup>. Решение этого общего вопроса, по Зиммелю, — предпосылка всякого мировоззрения, той или иной «картины мира», а следовательно, и предпосылка социологии.

Зиммель воздает должное методологической ориентации Ницше и, подтверждая приверженность к антропологическому принципу, замечает: «Несомненно все дело в «я» и даже исключительно в этом «я»... в объективном смысле его существования»<sup>55</sup>. В традиционном для философии жизни духе он подчеркивает прежде всего то обстоятельство, что человек представляет некую «цельность», объединяющую множество различных элементов, «человек представляет сумму и продукт разнообразных факторов, о которых с точки зрения качества и с точки зрения функции можно сказать лишь в очень неточном и относительном смысле, что они слагаются в единство»<sup>56</sup>. Однако Зиммель не ограничивается столь абстрактным определением человеческого существа, «сумма разнообразных факто-

---

<sup>50</sup> Новые идеи в философии, с. 180.

<sup>51</sup> Дильтей В. Описательная психология, с. 103.

<sup>52</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. 5, S. 11.

<sup>53</sup> Ibid., Bd. 6, S. 287.

<sup>54</sup> Логос, 1911, № 1, с. 148.

<sup>55</sup> Зиммель Г. Социальная дифференциация. М., 1909, с. 62.

<sup>56</sup> Там же, с. 16.

ров» сводится им к факторам двоякого рода — телесным и духовным, которые в свою очередь уравниваются в правах, и тем самым находится повод доказывать «преодоление» материализма и идеализма. Отмеченное человеческое единство, полагает Зиммель, его «индивидуальность есть то телесно-духовное образование, которое наиболее совершенно преодолевает дуализм тела и духа, как принципиальную противоположность одного другому»<sup>57</sup>. Истинно диалектическое мышление, по его мнению, должно признать в человеке изначальное единство двух полюсов — материи и духа. Ссылаясь на Гегеля, интерпретированного Дильтеем, Зиммель основу указанного единства усматривает в «жизни»; душа и тело, образующие человека, — это полюса «всеединой жизни», которая в каждом индивиду «наличествует целиком». «Жизнью, единой жизнью, пульсирующей как в душе, так и в теле, — пишет Зиммель, — связаны воедино эти обе стороны человеческого существа»<sup>58</sup>.

Мнимая нейтральность по отношению к материальному и идеальному исчезает, когда Зиммель поясняет свое понимание жизни. Жизнь предстает в его глазах скоплением мельчайших органических частиц, которыми управляют некие первичные силы, по своему существу духовные. Жизнь человеческого организма, по Зиммелю, есть процесс дифференциации и интеграции клеток, процесс, который нельзя объяснить с точки зрения материализма. Анализ жизнедеятельности человеческого тела ведет «к признанию в отдельном существе особой жизненной силы», которая, «господствуя над всеми отдельными частями и сохраняя свою независимость от них, поддерживает целое, как таковое, во всем его составе»<sup>59</sup>. Через эту жизненную силу с виталистически истолкованным человеческим телом философ судит о мире в целом. Жизнь «становится изначальным фактом, сущностью всякого бытия, благодаря чему каждое явление обращается в пульсацию или стадию развития абсолютной жизни, — говорит Зиммель. — Она возвышается всеобщим раскрытием жизни до степени духа и в виде материи нисходит обратно»<sup>60</sup>. Таким образом, антропологический принцип, в силу виталистического подхода к человеку, привел Зиммеля к объективно-идеалистической организации концепции бытия. Бытию приписан органический характер, оно объявлено потоком «жизни», направляемым «жизненной» силой. В своем антропоморфизме и объективно-идеалистической тенденции Зиммель непосредственно примыкает к Ницше.

В учении Зиммеля мы также видим совпадение «практического» и «методологического» антропологизма. Его не интересует бытие в целом, онтология Зиммеля, как вообще онтология

<sup>57</sup> Логос, 1911, № 1, с. 146.

<sup>58</sup> Логос, 1911, № 1, с. 148.

<sup>59</sup> Зиммель Г. Социальная дифференциация, с. 62.

<sup>60</sup> Зиммель Г. Конфликт современной культуры. Пг., 1923, с. 28—29.

философии жизни, чрезвычайно бедна и мистична. «Судьбы мира в жизни вообще образуют ядро и смысл удела личности», — пишет Зиммель<sup>61</sup> и обращает основное внимание на человека. Зиммеля интересует главным образом психическое проявление «жизни» с ее «ценностной» стороны. Бывший последователь неокантианцев не порвал полностью с прежними воззрениями и, подобно Риккерт, пытался соединить философию жизни с теорией «ценностей» Баденской школы. «Над миром бытия (т. е. космической жизни. — К. Л.) возвышается мир ценностей», — говорит Зиммель, — мир, правда, существующий лишь в сфере стремлений, наших чувств... но в то же время это самое бытие получает для нас какое-нибудь значение лишь благодаря ему, миру ценностей»<sup>62</sup>.

Мир «ценностей», хотя он и проявляется в субъективном мире человека, как и сама «жизнь», имеет надэмпирический смысл, он определен «жизнью», началом «всех оценок — метафизических и психологических, нравственных и художественных»<sup>63</sup>. О всей духовной стороне человека, с точки зрения Зиммеля, следует говорить как о выражении «жизни», концентрирующейся в человеческом существе. По поводу познания Зиммель пишет: «Отныне познание обращается в элемент, тесно сплетенный с жизнью, питаемый ее источниками, управляемый совокупностью с единством ее направлений и цели»<sup>64</sup>. Имеется в виду прежде всего «чувственная часть» человеческого познания, непосредственно соприкасающаяся с «жизнью». По мнению Зиммеля, в сфере чувственного познания «жизненная сила» принимает вид специфических энергий различных органов чувств: «Ведь мы непосредственно ощущаем только цвет или звук, твердость или вкус вещей, но все это — цвет, звук и т. д. — лишь наши представления, определяемые устройством наших органов чувств и сознания»<sup>65</sup>. Зиммель поясняет: наши чувственные впечатления столь же мало похожи на внешние по отношению к субъекту предметы, как не похожи манипуляции на телеграфном аппарате на те слова, записывание которых они вызывают на другой станции. Вывод философа полностью совпадает с мнением физиологических идеалистов, согласно которому чувственные впечатления «вполне определяются специфическими энергиями психических органов»<sup>66</sup>.

Критика теории символов дана в работах В. И. Ленина, философов-марксистов. «Человек не мог бы биологически приспособиться к среде, — пишет В. И. Ленин, — если бы его ощущения не давали ему *объективно-правильного* представления

<sup>61</sup> Логос, 1911, № 1, с. 163.

<sup>62</sup> Зиммель Г. Философия труда. Киев — Харьков, 1900, с. 4.

<sup>63</sup> Зиммель Г. Конфликт современной культуры, с. 17.

<sup>64</sup> Там же, с. 29.

<sup>65</sup> Зиммель Г. Кант и современная эстетика. СПб., 1909, с. 9—10.

<sup>66</sup> Дарвинизм и теория познания. СПб., 1899, с. 14.

о ней»<sup>67</sup>. Надо, однако, подчеркнуть, что у Зиммеля физиологический идеализм получил иррациональный оттенок. Философ отбросил кантовское понимание «вещи в себе» как реальной вещи внешнего мира. Чувственность, по Зиммелю, есть лишь проявление «жизни», иррационального потока. С этой точки зрения философ и ополчается против рационального мышления. Главный аргумент Зиммеля не нов, вслед за Ницше он утверждает, что логика рационального мышления насилует «жизнь». Релятивистское толкование самой «жизни», как чистой текучести, кратиловский взгляд на вымышленный иррациональный «жизненный» поток толкает Зиммеля к заключению о том, что охватить «жизнь» в понятиях — значит «уничтожить текучесть и непрерывные переходы в видах и между ними, спустить их в резко ограниченные множественности... сделать непрерывное прерывным, повсюду затруднить бесконечный поток, текущий от ближнего к дальнейшему»<sup>68</sup>. Сколь релятивистски подчеркивает Зиммель момент текучести по отношению к «жизни», столь же догматически преувеличивает он момент «огрубления» действительности в понятиях. Между тем именно понятия, если ими пользоваться диалектически, выявляют универсальную гибкость, а тем самым дают более или менее полное отражение действительности. «Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, — вот в чем суть», — писал В. И. Ленин<sup>69</sup>.

Признание понятийного «огрубления» реальности служит для Зиммеля гносеологическим мостиком к субъективно-идеалистическому истолкованию объективного мира. Философ доказывает, что обычное нефилософское сознание понимает мир не как «жизнь», а как «сумму вещей»<sup>70</sup>, подчиненных механическим закономерностям. Большинству людей свойствен «вульгарный предрассудок» принимать «мертвые» продукты эмпирического сознания за существующую вне этого сознания реальность. «То, что мы называем объективным в нашем представлении о мире, — говорит Зиммель, — то, что по-видимому, в качестве вещественного противостоит субъективности отдельного впечатления, есть на самом деле только наслоившееся и повторенное субъективное»<sup>71</sup>. Развивая далее эту мысль, Зиммель поясняет, что представление о существующей вне нас субстанции возникает там, где «синтез чувственных впечатлений» закрепляется в понятиях. Таким образом, человеческое познание, по Зиммелю, фиктивно. Тем не менее, оно полезно. Полезно потому, что «действительностью мы называем тот мир или тот род представлений, который должен лежать в основе на-

<sup>67</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 185.

<sup>68</sup> Логос, 1914, вып. 2, № 1, с. 206.

<sup>69</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 99.

<sup>70</sup> Simmel G. Lebensanschauung. München — Leipzig, 1922, S. 27.

<sup>71</sup> Зиммель Г. Социальная дифференциация, с. 153—154.

шего существа, чтобы мы, сообразуясь с особенностями, свойственными нашему человеческому роду психофизиологической организации, действовали успешно в сторону сохранения нашей жизни; для устроенных иначе, испытавших иные потребности существ была бы налицо другая «действительность», так как по условиям их жизни были бы полезны другие, т. е. основанные на других представлениях способы действия»<sup>72</sup>. Антропологически и идеалистически истолкованному познанию противопоставляется свободное от «утилитарной» целесообразности постижение «жизни». Оно представляет иррациональный «прыжок», некое мистическое переживание, тождественное самой «жизни». Критика метафизически понятого мышления приводит Зиммеля к традиционному для философии жизни выводу: «Только жизнь в состоянии понять жизнь»<sup>73</sup>.

Зиммель приписывает постигающему «жизнь» переживанию эстетический характер. Более того, по Зиммелю, лишь выраженная в художественном переживании жизнь и становится действительно «жизнью». «Естественный восход солнца и картина,— пишет он,— то и другое реальности, но первая находит свою ценность лишь в дальнейшей своей жизни — жизни в психическом субъекте»<sup>74</sup>. В свое время эстетическая критика действительности, скажем, в немецкой классической эстетике и философии была прогрессивна. Еще Шиллер, не говоря уже о Гегеле, отмечал враждебность «государства нужды» художественному творчеству. Отсюда и следовал вывод об изменении в той или иной форме существующего общественного положения. Другое дело — эстетическое отношение к действительности у представителей реакционного буржуазного класса. Эстетизация должна скрыть социальные противоречия. На языке Зиммеля это означает привести человека к восполнению «земного несовершенства», вступить «в форме искусства в новую и высокую жизнь»<sup>75</sup>. Именно в искусстве «жизнь», прежде всего как жизнь человека, обнаруживается полнее всего. Искусство преодолевает «односторонность» философских течений. Оценивая творчество Микеланджело, Зиммель утверждает, что в его образах «найден, наконец, то тайное, что вскрывает наше тело и душу как два разных слова о последнем единстве нашего существа»<sup>76</sup>. Величие гениального художника он видит в том, что тот будто бы встал по ту сторону вопроса о бытии и оформил «жизнь», исходя из нее самой. Крайне высокого мнения Зиммель был об экспрессионистах. Деформацию и телеологический психологизм, присущие творениям ряда художников этого течения, он принимает за способность выражать «жизнь»

<sup>72</sup> Зиммель Г. Религия. Социально-политический этюд. М., 1909, с. 6.

<sup>73</sup> Зиммель Г. Конфликт современной культуры, с. 29.

<sup>74</sup> Логос, 1911, № 2—3, с. 9.

<sup>75</sup> Логос, 1911, № 1, с. 157.

<sup>76</sup> Там же, с. 148.

«без примеси внешних или чуждых ей элементов»<sup>77</sup>. По существу разрушение образа экспрессионистами и художниками других формалистических течений вплоть до абстракционистов нашло в философии жизни «теоретическое» оправдание.

Мы уже отмечали, что с позиций идеалистического антропологизма Зиммель развивал агностический взгляд на познание мира. Отрицание познаваемости мира сопровождается прагматистской трактовкой истины (этот мотив сохранен и поныне, например, в «антропологии» А. Гелена): «Основное свойство познания... полезность, а производное истинность»<sup>78</sup>. Полезность рассматривается преимущественно в биологическом плане. «Мы называем те представления «истинными», — пишет Зиммель, — которые оказались мотивами целесообразного, благоприятного для жизни поведения»<sup>79</sup>. Вслед за Ницше, Дильтейем Зиммель распространял «принцип подбора» на сферу человеческого познания. Он говорит, что «истинными» будут те представления, которые сохранились в процессе борьбы людей с себе подобными. «В теоретической области объективной истиной является то, — замечает философ, — что составляет истину рода»<sup>80</sup>.

Антропологический идеализм Зиммеля — теоретическая основа социологической концепции. С точки зрения Зиммеля, «обязательно существуют только отдельные люди и их состояния и движения: поэтому задача может заключаться только в том, чтобы понять их»<sup>81</sup>. Эта задача решается, как уже говорилось, при помощи антропологического принципа. Социология начинается с постижения «жизни», концентрирующейся в человеке. «Переживающий» субъект приобщается к «жизни» через ту объективацию, которую она производит вовне. Речь идет о технике, науке, религии, праве — одним словом, о совокупности всех культурных явлений материального и идеального характера. По мнению Зиммеля (как и Дильтея), объективация происходит в историческом процессе, а поэтому постижение «жизни» сливается с социальным познанием. Имеется в виду познание внутреннего мира личностей, действовавших и действующих в истории. «Мы требуем от исторического познания, — поясняет Зиммель, — чтобы субъективно психологическое явление в познающем отражало объективно психологическое явление в исторической личности»<sup>82</sup>. В обществе, общественных отношениях Зиммель видит не что иное, как продолжение личности, «путь от замкнутого единства через развитие многообразия к разви-

---

<sup>77</sup> Зиммель Г. Конфликт современной культуры, с. 21.

<sup>78</sup> Дарвинизм и теория познания, с. 16.

<sup>79</sup> Там же, с. 7.

<sup>80</sup> Зиммель Г. Социальная дифференциация, с. 85—86.

<sup>81</sup> Там же, с. 14.

<sup>82</sup> Зиммель Г. Проблема философии истории. М., 1898, с. 63.

тому единству»<sup>83</sup>. Это «развитое единство» в соответствии с идеалистически истолкованными антропологическими принципами строится по аналогии с «замкнутым единством», т. е. по аналогии с человеком. Подобно тому как отдельный человек состоит из органических элементов, «точечных атомов», объединенных воедино «жизненной силой», общество представляет собой совокупность «атомов» — людей, связанных между собой определенными «ценностями». «Социальный организм обнаруживает явления, аналогичные тем, — полагает Зиммель, — которые привели к признанию в отдельном существе особой жизненной силы»<sup>84</sup>. Зиммель остается в плену мистифицированных психобиологических представлений об обществе. Ему кажется, что нет никаких особых законов социального развития, есть лишь существование живых организмов, индивидуальное бытие которых определено «жизненной силой». Их связь между собой осуществляется через посредство аналогичных «жизненной силе» априорных «ценностей». Эти ценности — нравственные, религиозные и т. п. — независимы от отдельного индивидуума и привнесены в общество извне. В зиммелевском понимании «ценностей», как и в понимании «жизни», несомненно присутствует объективно-идеалистический элемент, роднящий Зиммеля с неокантианцами Баденской школы. «Сущность общества заключается в том, что из суммы отдельных личностей образуется новое единство», — пишет Зиммель<sup>85</sup>. Общественные образования цементируются априорно данными любовью и религией. Сколь бы ни были разнообразны виды общественных образований, от компании друзей до государства, говорит Зиммель, «везде в основе лежат сугубо идеальные мотивы, эротические, религиозные и другие»<sup>86</sup>. «Итак, данности социологии, — читаем мы у Зиммеля, — душевные процессы, непосредственная действительность которых прежде всего охватывается психологическими категориями»<sup>87</sup>. С этой точки зрения, отдельный индивидуум оказывается центром, «где связываются социальные нити», а социология — «не чем иным, как главной из психологий»<sup>88</sup>. Зиммель не может отрицать специфики социального процесса по сравнению с естественным состоянием материи, но он усматривает эту специфику лишь в психическом плане. «Все выражающие свое суждение видят в истории прогресс или не видят такового, — пишет Зиммель, — но тот факт, что он находится вне

<sup>83</sup> Логос, 1911, № 2—3, с. 3.

<sup>84</sup> Зиммель Г. Социальная дифференциация, с. 33.

<sup>85</sup> Научное обозрение, 1899, № 4, с. 786.

<sup>86</sup> В. Зомбарт, испытавший влияние философии жизни и фрейдизма, пишет: «Я не хотел бы оставить невысказанной мысль, что в конечном счете способность к капитализму коренится все же в половой конституции и что проблема «любовь и капитализм» с этой стороны стоит в центре нашего интереса» (Зомбарт В. Буржуа. М., 1924, с. 152).

<sup>87</sup> Новые идеи в социологии. СПб., 1913, сб. 1, с. 141.

<sup>88</sup> Там же, с. 136.



истории и лишь в личности выражающего свое суждение, этим вовсе не был устранен»<sup>89</sup>. В психическом мире личности скрыт источник тех форм отношений, которые складываются между людьми и которые фиксируются в термине «общество». И в семье, и в религиозной общине, и в государстве, и в шайке разбойников, замечает философ,— везде мы находим господство и подчинение, разделение труда и конкуренцию, образование партий. «В общественных группах, самых несходных по целям и по всему их значению,— утверждает он,— мы находим все те же одинаковые формы отношений личности друг к другу»<sup>90</sup>.

Вопреки им самим же декларируемому отрицанию закономерности в историческом развитии, Зиммель в качестве всеобщего развития общества, социальных форм называет постоянно увеличивающуюся дифференциацию и интеграцию. Обоснование этого закона дается опять-таки с точки зрения идеалистического антропологического принципа, а следовательно, антропоморфно. Развитие общества, по Зиммелю, аналогично развитию отдельного человека, в организме которого по мере роста происходит специализация клеток с одновременным их объединением при помощи «жизненной силы». Физиологическому усложнению соответствует усложнение и психологическое. Зиммель, сочетающий фактически в своей социологической концепции Спенсера с Дильтеем, утверждает, что дифференциация и интеграция, свойственные человеку, становятся поэтому и закономерностями существования общества. В слабо развитых обществах индивид усложняется в самом себе, он может быть одновременно врачом, колдуном, священником. Последующая объективация подобных свойств человека вызывает разделение труда, каждый член общества становится «одностороннее», но все общество полнее. Если дифференциация проявляется, скажем, в разделении труда, то интеграция — в проявлении государства, которое, по мнению Зиммеля, в целях сбережения сил общества выполняет функции руководителя. Повышение дифференциации неизбежно несет интеграцию, а интеграция дает основу дифференциации. Объяснение происхождения государства отчетливо показывает реакционную роль зиммелевской социологии. О такого рода взглядах В. И. Ленин писал: «На вопрос о том, почему явилась надобность в особых, над обществом поставленных, отчуждающих себя от общества, отрядах вооруженных людей (полиция, постоянная армия), западноевропейский и русский филистер склонен отвечать парой фраз, заимствованных у Спенсера и Михайловского, ссылкой на усложнение общественной жизни на дифференциацию функций и т. п. Такая ссылка кажется «научной» и прекрасно усыпляет обы-

---

<sup>89</sup> Зиммель Г. Проблема философии истории, с. 112.

<sup>90</sup> Новые идеи в социологии, с. 119.

вателя, затемняя главное и основное: раскол общества на непримиримо враждебные классы»<sup>91</sup>.

Дифференциация и интеграция, говорит Зиммель, присущи всей человеческой истории, интенсивность их прямо пропорциональна количеству индивидуумов, объединенных в тот или иной коллектив. Источник дифференциации и интеграции — в человеческом эгоизме, в той же борьбе за существование, на которую ссылались при объяснении социальных процессов и Спенсер, и Дильтей. «В общем и целом социальный уровень имеет тем больше шансов на повышение, — пишет философ, — чем большее число членов он охватывает, потому что... борьба за существование и за привилегированное положение бывает острее, когда она ведется многими, чем когда ведется немногими»<sup>92</sup>. Именно борьба за существование и приводит с ростом количества членов общества к более сложной дифференциации и интеграции. Некогда «цельный» человек в силу дифференциации становится далеко не цельным (Зиммель отмечает уродующее влияние капиталистического разделения труда), дифференциация противоречит идеалу «всесторонне законченной полноты существования»<sup>93</sup>. Кивая на феодальные отношения в европейских странах недавнего прошлого, Зиммель мечтает об иерархическом строе, где бы существовали «законченные индивиды».

Социально-политические цели Зиммеля достаточно четко определены. В конечном счете речь идет о критике теории научного социализма (Зиммель был знаком с трудами Маркса и Энгельса). Он поспешил объявить социализм противоречащим закону дифференциации и интеграции. Идеолог буржуазии придал марксистскому требованию равенства вульгарный смысл, представил его как требование абсолютного тождества индивидуумов во всех отношениях, а затем объявил, что такое состояние недостижимо по многим соображениям, и, главное, потому, что, «если бы стремление к равенству удалось осуществить, на новой, уравненной почве неожиданно появилось бы стремление отдельных лиц, превзойти других»<sup>94</sup>. Далее Зиммель доказывает, что в обществе всегда будет господство и подчинение, причем речь идет о господстве одной общественной группы над другой. В доказательство приводятся рассуждения о необходимости дисциплины и организации порядка. Классовую суть такого рода рассуждений показал В. И. Ленин: «Он [Струве] приводит взгляды *Зиммеля*, — писал В. И. Ленин, — который-де в своем сочинении «О социальной дифференциации» доказал прямую зависимость между развитием индивидуальности и дифференциацией той группы, в которую входит эта

<sup>91</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 34, с. 9.

<sup>92</sup> Зиммель Г. Социальная дифференциация, с. 135.

<sup>93</sup> Зиммель Г. Религия. М., 1908, с. 60.

<sup>94</sup> Зиммель Г. Пессимизм Шопенгауэра. СПб., 1907, с. 171.

личность... Абстрактное рассуждение о том, в какой зависимости стоит развитие (и благосостояние) индивидуальности от дифференциации общества,— совершенно ненаучно, потому что нельзя установить никакого соотношения, годного для всякой формы устройства общества. Само понятие «дифференциации», «разнородности» и т. п. получает совершенно различное значение, смотря по тому, к какой именно социальной обстановке применить его»<sup>95</sup>. Л. Г. Ионин замечает: «Можно смело утверждать, что социология Зиммеля не архаический продукт ранних этапов социологического мышления. Она вполне жива и вполне применима для целей анализа многих культурных и социальных процессов в современном капиталистическом обществе. Однако высокая оценка некоторых ее аспектов требует, чтобы мы с еще большей силой подчеркнули ее главный недостаток — неспособность описать и объяснить крупномасштабные процессы социально-исторических изменений в современном мире»<sup>96</sup>.

Зиммель называет еще одну, кроме отмеченной, закономерность исторического процесса. «Жизнь» стремится выразить наиболее адекватно самое себя, меж тем такое выражение совершается в определенной «форме», которая всегда сковывает «жизнь». Отсюда борьба «жизни» и «формы» принимает характер общей закономерности исторического развития, «живая жизнь» стремится стать «больше чем жизнью», она постоянно отвергает существующие производственные, языковые, правовые формы. Зиммель пишет о лишенной классового содержания борьбе «хозяйственных сил» и «форм производства», борьбе, которая вытекает из мистически обрисованной «жизни». Источник абстрактного противоречия «формы» и «жизни» отнесен к человеку как таковому. Это противоречие признано основой конфликта современной культуры. Зиммель маскирует антагонистическую сущность капиталистического строя. «Трагический конфликт современной культуры», заключает он, состоит в том, что «жизнь» преодолевает ограничивающую ее «форму». С антропологической точки зрения Зиммеля конфликт зарождается «в самом индивиде в виде борьбы его существенных элементов»<sup>97</sup>. Антропоморфная псевдодиалектическая концепция Зиммеля приписывает непреходящее значение смерти, как той «форме», которая не преодолевается вечно текущей «жизнью». Со ссылкой на Гегеля, отмечавшего внутреннее проникновение жизни и смерти, Зиммель делает вывод, что «жизнь движется от смерти к бытию и от бытия к смерти»<sup>98</sup>.

Мы подчеркивали, что в понимании «жизни», «ценностей» Зиммель стоит на позиции объективного идеализма. Влияние этой позиции видно в рассуждении о «формах»; оказывается,

<sup>95</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 431.

<sup>96</sup> Ионин Л. Г. Георг Зиммель — социолог. М., 1981, с. 124.

<sup>97</sup> Зиммель Г. Религия. Социально-политический этюд, с. 537.

<sup>98</sup> Зиммель Г. Конфликт современной культуры, с. 13.

что и смерть не может быть признана «бесконечной формой», над нею стоит бессмертная душа индивидуума, которая «уничтожает всякую смерть»<sup>99</sup>. Душа — носитель бессмертных вневременных «ценностей», «культура» означает всегда «синтез субъективного развития и объективной духовной ценности»<sup>100</sup>. Не случайно последним словом антропологической социологии Зиммеля является «бог». Формы общественных связей, будь то отношение человека к человеку, отношение индивида к обществу, к классу, отношение солдата к командиру, все формы связей с их внутренней стороны характеризуются как духовные, а именно — религиозные связи. «Отношение отдельного лица к обществу ставится за одну скобку с обязанностью перед Богом», — пишет Зиммель<sup>101</sup>. Он толкует о «социализирующем значении религии», которое вытекает из отношения к богу как высшей «ценности». Отвергая подобные рассуждения, В. И. Ленин в известном письме к А. М. Горькому подчеркнул, что религия всегда была комплексом «идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом, — идей, *закрепляющих* эту придавленность, *усыпляющих* классовую борьбу»<sup>102</sup>. Справедливость такой оценки религии подтверждается на примере социологии Зиммеля, которая именно в целях закрепления классового неравенства обращается к религии. Ничего иного, кроме усыпления классового сознания Зиммель и не преследует, когда толкует о социальном единстве и доказывает, что «бог есть, так сказать, имя для социологического единства»<sup>103</sup>. Форму такого единства дает церковь.

Идеалистическая философия жизни смыкается с религией. Антропологическая социология Зиммеля по существу столь же реакционна, сколь реакционна «сверхантропология» Ницше. Логика идеологической борьбы, заставившая Зиммеля полемизировать прежде всего с Марксом и Энгельсом, толкала его к крайнему антидемократизму. В духе ницшеанских идей Зиммель высказывается о народе, указывает на «враждебность» трудящихся культуре. «Ясно, что широким массам в целом будут доступны только низшие составные элементы культуры», — пишет Зиммель<sup>104</sup>. В марксистской литературе отмечалась поддержка Зиммелем расистских теорий<sup>105</sup>, поддержка, во многом определявшая симпатии к Зиммелю со стороны фашистских идеологов. Зиммель, например, говорил: «Допущение негров в высшее общество Северной Америки исключено вследствие запаха их тела»<sup>106</sup>. Антропологический принцип Зиммеля слу-

<sup>99</sup> Логос, 1910, № 2, с. 49.

<sup>100</sup> Логос, 1911—1912, № 2—3, с. 13.

<sup>101</sup> Зиммель Г. Религия. Социально-политический этюд, с. 24.

<sup>102</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 48, с. 231.

<sup>103</sup> Зиммель Г. Религия. Социально-политический этюд, с. 44.

<sup>104</sup> Зиммель Г. Социальная дифференциация, с. 109.

<sup>105</sup> См.: История философии. М., 1959, т. 3, с. 362—364.

<sup>106</sup> Simmel G. Soziologie. Leipzig, 1923, S. 489.

жит в конечном счете мистико-антропоморфному истолкованию общественной жизни, служит обоснованию очередной разновидности «универсальных законов», сущность которых, по справедливому замечанию В. И. Ленина, — «бессодержательная, напыщенная фраза»<sup>107</sup>, а социальное назначение — теоретическая апология империализма.

**А. Г. КУТЛУНИН**  
**Уральский университет**

## **Философия жизни и экзистенциализм**

Среди множества различных течений и направлений в буржуазной философии XX в. экзистенциализм занимает одно из ведущих мест, и поэтому оправдано то внимание, которое уделяла ему в последние два десятилетия марксистско-ленинская критика<sup>1</sup>. Наряду с довольно глубоким анализом многих сторон этой философии имеются проблемы, которые пока не нашли глубокого освещения. Это относится не в последнюю очередь к вопросу об идейных источниках экзистенциализма. Его связь с теми основными источниками, которые обычно выделяются, — философия жизни, иррационалистические воззрения С. Кьеркегора и феноменология Э. Гуссерля — прослеживается чаще всего лишь фрагментарно.

Следует заметить, что для историко-философского исследования анализ идейно-теоретических истоков того или иного направления представляет собой не декоративное украшение, а важный и необходимый атрибут, поскольку позволяет не только высветить структурные моменты его идейной эволюции, но и почувствовать те импульсы, которые подталкивали философскую мысль в определенный исторический период. В данной статье ставится задача рассмотреть один из главных идейных источников экзистенциализма — философию жизни. При этом акцент предполагается сделать на тех ее характерных чертах, которые, хотя и в трансформированном виде, вошли в «кровь и плоть» философии существования.

\* \* \*

Философия жизни... Ее творцам и адептам уже в самом словосочетании слышались и вызов, и упрек, и обещание. Вызов той традиционной философии, которая, по их мнению, в своей всеядности не ведала границ и стремилась сделать объектом

<sup>107</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 352.

<sup>1</sup> Литература по марксистско-ленинской критике экзистенциализма широко представлена в ст.: Кутлунин А. Г., Ослоповских Л. Ф. Критика экзистенциализма. — Филос. науки, 1980, № 4.

своего осмысления и космос, и абсолютную идею, и бога, но которая во все времена пасовала перед такой всем близкой и понятной человеческой жизнью, поскольку или вообще не удостоивала ее своим вниманием, или подходила к ней с теми же мерками-понятиями, с помощью которых строила всеохватывающие конструкции. Упрек адресовался жизни, которая не смогла стать якорем для спекулятивного мышления, устремившегося в заоблачные дали, и которая до сих пор не сумела ни громко заявить о себе, ни показать свою мощь и творческую силу. В этом словосочетании слышалось обещание союза прочного и плодотворного для обеих сочетающихся сторон, а также — заявка на единственно подлинную философию, способную понять человека и его мир. Эти первоначально расплывчатые предчувствия и претензии постепенно переливались в более конкретные формы, приобретали зримые черты, многообразие которых не устранило того обстоятельства, что они выступали формами выражения общей тенденции: сделать жизнь единственным предметом, достойным внимания философии.

Название «философия жизни» в буржуазной философской литературе употребляется в различных значениях: «для обозначения совокупности так или иначе приведенных в систему представлений о смысле и ценности жизни (представлений как обыденных, так и философских), или же для обозначения философии, в центре которой стоят «практические» социально-этические и вообще ценностные проблемы»<sup>2</sup>. В данной статье речь пойдет главным образом о втором значении этого выражения, но при этом будет подразумеваться, что философские представления о ценности и смысле жизни часто прорастают на почве обыденных, а их слитность позволяет апеллировать не только к познавательной, но и эмоциональной сфере сознания, сближая тем самым философию с искусством и другими формами проявления жизни.

Философия жизни, как никакое другое направление в буржуазной философии, сделала акцент на мировоззренческой проблематике и попыталась сблизить философию с жизненными человеческими проблемами. Известный итальянский историк философии и представитель так называемого «позитивного» экзистенциализма Н. Аббаньяно пишет: «Философия жизни — этим выражением, используемым главным образом в Германии, означают ту философию, которая стремится понять философию как жизнь или, лучше сказать, как рефлексию на жизнь»<sup>3</sup>. Видный представитель неокантианства Баденской школы Г. Риккерт в своей книге «Философия жизни» отмечал: «Для современной философии жизни характерно скорее то, что она пытается при помощи самого понятия жизни, и только этого по-

---

<sup>2</sup> Буржуазная философия кануна и начала империализма. М., 1977, с. 164.

<sup>3</sup> Abbagnano N. Dictionario de filosofia. La Habana, 1968, p. 1190.

нения, построить целое миро- и жизнепонимание... Жизнь объявляется собственной «сущностью» мира и в то же время органом его познания»<sup>4</sup>. Обратим внимание на то обстоятельство, что и Г. Риккерт и Н. Аббаньяно связывают выражение «философия жизни» с направлением буржуазного мышления, сложившегося в конце XIX в. в Германии и Франции.

В советской и зарубежной марксистской историко-философской литературе последних лет выражение «философия жизни» употребляется в нескольких значениях, которые различаются главным образом не смыслом, а объемом. Во-первых, его относят почти ко всей иррационалистической философии с начала XIX в. до наших дней<sup>5</sup>. Во-вторых, им называют философскую традицию, идущую от А. Шопенгауэра, Р. Вагнера, Ф. Ницше и получившую наибольшее распространение в конце прошлого — начале нынешнего столетия. «Современную буржуазную философию,— замечает Т. А. Кузьмина,— можно датировать с А. Шопенгауэра, первого представителя «философии жизни»<sup>6</sup>. Другая хронологическая граница интересующей нас философии жизни не обозначена однозначно в цитируемой работе, но из контекста следует, что она приходится на начало формирования экзистенциализма, т. е. на конец 20-х — начало 30-х гг. нынешнего столетия. В-третьих, это выражение используется для наименования философских воззрений Ф. Ницше, В. Дильтея, А. Бергсона, Г. Зиммеля, О. Шпенглера и некоторых их ближайших последователей. Хронологически здесь речь идет главным образом о последней трети прошлого столетия и первой трети нынешнего. «...Исторически «философия жизни» в строгом смысле,— пишет А. С. Богомолов,— может быть определена как сложившееся в последней трети XIX в. философское направление...»<sup>7</sup> Из всего анализа этой философии видно, что автор определяет ее ближайшую к нам хронологическую границу серединой 30-х гг. По мере утверждения экзистенциализма философия жизни утрачивала свое самостоятельное значение, поскольку философия существования не только унаследовала ее мироощущение и дополнила его феноменологическим методом, но заострила внимание на ряде проблем, выдвинутых временем.

Представляется очевидным, что с историко-философской точки зрения наиболее определенным и конкретным является третье значение выражения «философия жизни». Чем больше раздвигаются границы этого выражения, тем больше оно утрачивает конкретно-историческое содержание и все больше приобретает значение общей черты, общего момента философст-

<sup>4</sup> Риккерт Г. Философия жизни. Пг., 1922, с. 12.

<sup>5</sup> См.: Гсде А. Философия кризиса. М., 1978, с. 277—278.

<sup>6</sup> Кузьмина Т. А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М., 1979, с. 27.

<sup>7</sup> Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969, с. 109. См. также статью К. Н. Любутина в данном сборнике.

воования вообще. Во всякой более-менее систематизированной философии содержится элемент «философии жизни». Но только в одном из направлений буржуазной философии в конце прошлого века, в особенности в Германии, этот момент оказался определяющим, стал альфой и омегой философствования. Поворот буржуазного мышления, еще недавно упивавшегося беспредельной высотой и ясностью мысли, к загадочной, многозначной, ускользающей от разума жизни, имел свои причины как социально-исторического, так и научно-теоретического плана. В целом характеристика социально-исторических предпосылок и теоретических источников философии жизни в марксистской литературе давалась неоднократно<sup>8</sup>, поэтому целесообразно остановиться на тех из них, которые и спустя десятилетия продолжают воздействовать на буржуазную философию и оказали непосредственное влияние на формирование экзистенциализма.

Последняя треть XIX в. ознаменовалась для ведущих западноевропейских стран не только быстрым экономическим развитием, но и усилением социальных антагонизмов. Осмысливая создавшуюся ситуацию, различные классы в лице своих идеологов не могли избежать сопоставления идеалов революционной эпохи и реального состояния общества. Крупная буржуазия, продолжавшая представлять «свой интерес как общий интерес всех членов общества»<sup>9</sup>, старалась внушить себе и другим мысль о том, что революционные идеалы в общем-то воплощены: все политически равны и свободны, а остальное — в руках каждого.

Пролетариат и низшие сословия все больше приходили к убеждению, что в сущности ничего не изменилось, история пошла в другую сторону от тех идеалов, которые обещали свободу, равенство, братство. Почти все осталось по-старому: по одну сторону богатство и роскошь, а по другую — бедность и нищета. Изменения произошли, но они как бы не действительны, поскольку не изменили их действительности.

В условиях острой классовой конфронтации средние слои, в силу своего промежуточного положения, склонялись к компромиссу. И философия жизни выступила одной из возможных форм обоснования этого компромисса. Она как бы сняла причину социального антагонизма в пользу некоей третьей силы, стоящей над обществом. Да, читается в социальном контексте этой философии, высокие идеалы не достигнуты, но ничего удивительного в этом нет, поскольку они в принципе недостижимы. Они рациональны по своей сути и на пути их реализации стоит непреодолимой преградой человеческая природа. Последняя есть не что иное, как проявление таинственной и рационально

<sup>8</sup> См.: Богомолов А. С. *Немецкая буржуазная философия после 1865 года*, с. 109—115; Одуев С. Ф. *Тропами Заратустры*. М., 1971, с. 5—22; Хайзе В. *В плену иллюзий*. М., 1968, с. 162—216.

<sup>9</sup> Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.* 2-е изд., т. 3, с. 47.



непостижимой витальной силы, или жизни. В результате такого поворота мысли классовые противоречия оказались чем-то вторичным, а иррациональные моменты общественных отношений, природу которых вскрыл К. Маркс в «Капитале»<sup>10</sup>, получили онтологический статус и оправдание.

Аналогичный ход мысли мы находим в философии экзистенциализма, но здесь жизнь утрачивает аморфный и мировой характер, персонифицируется и выступает определяющим моментом дорефлексивного, допознавательного, додискурсивного уровня сознания индивида, а социальные противоречия оказываются воспроизведением изначального надлома человеческого духа.

Философия жизни формировалась в тот исторический период, когда на развитие научно-теоретического знания большое влияние оказывала революция в естествознании. Одним из мировоззренческих последствий этой революции было усиление среди естествоиспытателей релятивизма, который, как отмечал В. И. Ленин, при незнании диалектики неминуемо вел их к идеализму<sup>11</sup>. В буржуазной философии конца XIX — начала XX в. можно выделить две противоположные тенденции в оценке происходящих в науке процессов. Первая, назовем ее релятивистской, суть дела представляла следующим образом: рушится не просто очередная картина мира, а вера в науку и разум, вера, составляющая основу нашего мировоззрения, и, чтобы впредь не испытывать состояния опустошенности и горечи разочарования, не следует связывать исходные мировоззренческие установки с чем-то устойчивым и неизменным. Чтобы спасти наши представления от ломки и крушения, релятивизм предлагал отказаться от их концептуальности. «Неверующий да не разуверится, сомневающийся да не разочаруется» — так можно выразить его кредо. Глубокая критика сторонников этой тенденции в лагере позитивизма дана в работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». В философии жизни эта линия особенно активно проводилась Ф. Ницше, В. Дильтеем, О. Шпенглером.

Представители другой тенденции, назовем ее абсолютистской, из той же самой ситуации сделали иные выводы. Да, рассуждали они, мы переживаем ломку наших представлений о мире, о наших познавательных возможностях, и это нас глубоко волнует и беспокоит. Ничего удивительного в этом нет, поскольку тяга к устойчивому, абсолютному лежит в основании нашей духовной жизни. То, что мы до сих пор не подошли к абсолютному, говорит не о том, что его нет, а скорее о том, что мы еще не нашли верный путь к нему. В указании этого

<sup>10</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 83—87; т. 25, ч. 2, с. 384—385, 441—442. См. также: Ойзерман Т. И. Рациональное и иррациональное.— Вopr. философии, 1977, № 2.

<sup>11</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 327.

пути представитель философии жизни А. Бергсон и рационалист-феноменолог Э. Гуссерль (в период «Логических исследований») значительно расходились, но оба связывали смысл существования философии с поиском абсолюта. Только в философии видел Бергсон «средство обладать абсолютной реальностью, проникать в нее»<sup>12</sup>.

Граница между отмеченными тенденциями оказалась довольно подвижной, а по мере обострения общего кризиса капитализма и углубления революции в естествознании она все больше отодвигалась в сторону релятивизма. В философии экзистенциализма всякая попытка вести речь об объективности знания, об абсолютности истины воспринимается как пережиток старой метафизики.

Философия жизни формировалась на волне критики попыток теоретически обосновать познавательные возможности человека и его культуросозидающие способности в тех областях знания, которые играли ведущую роль в развитии естествознания, но представлялись чуждыми духовной жизни человека и общества. Объектами критики выступали прежде всего механика и физика. Мысля по-кантовски, буржуазные философы продолжали, в свою очередь, поиск той сферы научного знания, в которой наиболее адекватно воплотились духовно-творческие силы человека. Для представителей философии жизни такой сферой выступала психология, которая казалась самой близкой человеческому духу. Но у этой науки, по их мнению, был существенный недостаток: слабые объяснительные возможности. Сама психология не имела устойчивого теоретического основания и склонна была искать опоры в других областях знания, и прежде всего в естественных науках. Это увлечение естествознанием вызвало к жизни, в свою очередь, движение за эмансипацию психологии. Чтобы отстоять автономность психологии, делались попытки вообще отказаться от ее концептуальности и развивать так называемую «описательную психологию», которая должна была не предвзятю, т. е. без априорных теоретических схем, описывать факты сознания. В работе, получившей в русском переводе название «Описательная психология», Дильтей отчетливо проводил мысль о том, что психология должна более всего бояться метафизики, т. е. умозрительных схем и спекулятивного теоретизирования.

Концептуальная бедность психологии толкала ее к поиску помощи у естественных наук, и прежде всего у биологии, которая, как это представлялось, была достаточно оснащенной для того, чтобы выступать в качестве теоретической подпоры психологии. Но здесь обнаружилась еще одна возможность биологии. Виталистически интерпретируемая, она не столько стимулиро-

---

<sup>12</sup> Бергсон А. Введение в метафизику.— В кн.: Время и свобода воли. М., 1910, с. 198.

вала объяснение, сколько гасила тягу к нему, поскольку, сталкиваясь с трудной проблемой, в любой момент могла сказать: такова, мол, жизнь в ее изначальных истоках. И ничего вроде бы и не нужно объяснять, по крайней мере, принятым в науке образом.

К сказанному следует добавить, что обращение к психологии и биологии было обусловлено не только тем, что они в конце XIX в. сделали заметные успехи и породили большие надежды, но и тем, что в них увидели опору для оппозиции традиционному, наиболее полно воплотившемуся в механике и физике рационалистическому познанию.

Если при характеристике философии жизни попытаться выделить некоторые общие черты, то одной из первых следует назвать антирационализм. Именно это понятие, как нам кажется, должно выступать противоположным рационализму при анализе гносеологии современной буржуазной философии, а не иррационализм. Антирационализм в философии означает отрицание определяющей роли разума в постижении истины. Как рационализм в своей всеобщей и крайней форме утверждает, что все есть разум и его деяние, так антирационализм на самом абстрактном уровне несет в себе значительный заряд отрицания и, кивая на разум, как бы говорит: «Нет, не то». Когда же он спускается с высот отрицания и начинает нечто утверждать, его монолитность улетучивается, поскольку на место разума ставятся и воля, и чувства, и вера, и интуиция и т. п. Иррационализм как разновидность антирационализма, появляется тогда, когда общая установка воплощается во внерациональном истолковании этих «инструментов» познания, во вкладывании в них содержания, не подлежащего суду разума.

Другой разновидностью антирационализма выступает эмпиризм. В XIX в., и особенно в его второй половине, эмпиризм переживает в буржуазной философии значительную эволюцию, у него появляются новые черты. Если раньше, при всех своих недостатках, отмеченных еще основоположниками марксизма<sup>13</sup>, он нес значительный позитивный заряд, дух научности и не позволял философии совсем отрываться от реальности, то теперь он стал ареной борьбы с философией, с философским рационализмом. Отрицание объективной истины и возможностей ее рационального постижения привели эмпиризм в лице махизма и неопозитивизма к отрицанию позитивного содержания в истории философии, в решении ее традиционных проблем.

Во второй половине прошлого столетия в русле антирационализма происходит размежевание буржуазной философии на сциентистскую и антропологическую линии<sup>14</sup>. Сциентизм (махизм,

---

<sup>13</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 434.

<sup>14</sup> Речь идет не о формировании сциентистского и антропологического мышления (это особая тема), а об отчетливо обозначившейся их диспозиции.

неопозитивизм и др.) гносеологически связан с эмпиризмом, с анализом «беспредпосылочного опыта» познающего сознания и апеллирует к здравому смыслу как фактору, удерживающему сознание от зигзагов в сторону «метафизики». Антропологическая линия (философия жизни, персонализм, философская антропология, экзистенциализм и др.) ориентируется на анализ «живущего» сознания, на иррационалистические формы постижения человека и его мира, опирающиеся на волю, инстинкт, интуицию и т. д. Иррационализм, таким образом, выступает одной из сторон антирационализма и гносеологической основой антропологической линии в современной буржуазной философии.

Обе антропологические линии — и сциентистская, и антропологическая — выступают с критикой марксистско-ленинской философии, развивающей позитивные традиции рационализма и сенсуализма. При этом они критикуют марксизм с противоположных позиций: антропологизм — за рационализм, за приверженность духу научности; сциентизм — за «иррационализм», за недостаточную, с его точки зрения, научность, за подмену научных аргументов идеологическими.

В результате поворота буржуазной философии в сторону от рационализма в ней произошла трансформация понимания истины. Если рационализм видел в истине нечто всеобщее, сущностное, необходимое, постигаемое разумом, но в принципе возвышающееся над ним, то в различных вариациях иррационализма истина оказалась заземленной, зависимой от субъекта, от «инструмента» ее постижения и в конечном счете сведена к функции того или иного свойства человеческой природы. Так, Ницше, в унисон с прагматизмом, акцентировал внимание на воле, на воле к вере. «Существует стремление не к познанию и истине, — писал он, — а лишь к вере в истину... Если имеешь веру, можно обойтись и без истины»<sup>15</sup>. Философская истина, полагал Бергсон, постигается только интуитивно: «Абсолютное может быть дано лишь в интуиции, тогда как все остальное исходит из анализа»<sup>16</sup>.

Во второй половине XIX в. в буржуазной философии явственно обнаружилась тяга к так называемому «третьему пути», т. е. стремление подняться над борьбой двух основных философских партий. В этой своеобразной форме было выражено недоверие к существующим в буржуазной философии формам материализма и идеализма, а тем самым и к стоящей за ними истории философии. Материализм имел бесспорные заслуги в борьбе с невежеством и религиозным обскурантизмом за утверждение духа научности и гуманизма, но вызывал у либеральной буржуазии опасения своей социальной радикальностью. Идеализм, особенно в своей «абсолютной» форме, отпугивал большой отвлечен-

<sup>15</sup> Ницше Ф. Собр. соч. М., 1903, т. 10, с. 153.

<sup>16</sup> Бергсон А. Введение в метафизику, с. 198.

ностью, своим фатализмом в понимании духовной жизни, да к тому же иногда ориентировался на рационализм. Прагматичной буржуазии хотелось чего-нибудь поконкретнее, поближе к жизни. И философия жизни открывала такую возможность, в ее лоне начало вызревать отношение к материализму и идеализму как к крайностям, которые необходимо преодолеть. Подобное отношение окончательно сформировалось в экзистенциализме и стало одним из мотивов обоснования его обращения к анализу сознания «живущего», страдающего, переживающего индивида.

Экзистенциалисты обращаются к анализу того уровня сознания, на котором, как им представляется, еще неразличима противоположность бытия и сознания, нет гносеологических, а следовательно, и рационально-прагматических установок, накладывающих на мир свою понятийно-инструментальную сетку. Гарантом цельности индивидуального сознания выступает его самонаправленность, самоуглубленность. За всем этим видится стремление не только встать выше противоборства материализма и идеализма, но и попытка показать, что их противоположность как бы вторична, порождена самим сознанием. Невольно сравнивающий взор обращается к классической немецкой философии, где философская партийность не только не камуфлировалась, но демонстративно обнажалась.

Одним из «рычагов», с помощью которых рассматриваемая нами философия пыталась подняться над борьбой материализма и идеализма, является понятие «жизнь». Антропологической философии последнего столетия в целом присуща неприязнь к четким определениям, однозначным понятиям, логически прозрачным систематизациям. Все это объявляется атрибутами сциентизма, иными словами, тем, что истинной философии якобы противопоказано и от чего она должна избавляться всеми средствами. Достоинствами философии объявляются многозначность, неопределенность понятий, образность языка; предпочтение отдается полухудожественной форме изложения, полной символических и психологических образов. Подобный стиль философствования, наиболее колоритно представляемый сегодня экзистенциализмом, сложился в русле философии жизни, и понятие «жизнь» явственно несет на себе его печать. «...Жизнь,— писал Ницше,— это темная, влекущая и ненасытная сила»<sup>17</sup>. У Бергсона понятие жизни связано с образом потока, порыва, пронизывающего и увлекающего материю, с абсолютном, заключающим в себе возможность всех форм. Жизнь, полагал Дильтей,— это и иррациональная глубина, из которой прорастают такие формы культуры, как наука, искусство, философия, религия, и вместе с тем, она составляет как бы ядро в человеке: «Жизнь всегда есть человеческая жизнь»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Ницше Ф. Собр. соч., т. 9, с. 261.

<sup>18</sup> Dilthey W. *Gesammelte Schriften*. Stuttgart — Göttingen, 1957, Bd. 5, S. 314.

Обобщенно можно сказать, что понятие «жизнь» представляет собой своеобразное единство духа и материи, в котором определяющая роль отводится духу, сознанию. В плане решения основного вопроса философии философия жизни занимает бесспорно идеалистическую позицию. Интегрируя в себе разнородные элементы вульгарного материализма и объективного идеализма, умозрительности и психологизма, она в целом тяготеет к субъективному идеализму. Здесь мы встречаемся с довольно распространенным случаем, когда за внешней оболочкой, в глубине той или иной позиции гнездится тоска по противоположному: изменчивость жаждет устойчивости, психологизм тянется к логицизму, скептицизм ищет веру и наоборот. Так же как и в экзистенциализме, в этом почти хрестоматийно-эталонном примере субъективного идеализма, в философии жизни имеется склонность к объективному идеализму. Исходные в философии Шпенглера понятия «душа», «жизненный порыв» в концепции эволюции Бергсона представляют собой, по сути дела, иррациональные творческие возможности деперсонифицированного духа, царство которого так родственно ясперсовской трансценденции.

В философии жизни можно выделить целый ряд интерпретаций понятия «жизнь»: а) биологическую, понимающую жизнь как единство всех живых организмов; б) психологическую, сводящую ее к совокупности переживаний; в) виталистическую, видящую в ней некую деятельную иррациональную силу; г) культурно-историческую, отождествляющую ее с историческим процессом культурного творчества; д) метафизическую, отождествляющую жизнь с изначальной двигательной силой и носителем смысла существующего. Эти различные интерпретации не существовали сами по себе, в «чистом» виде, одна отдельно от другой. Выделенные здесь абстрактно-теоретически, они в воззрениях философов переплетались, варьировались, давая каждый раз иной, своеобразный сплав. Конечно, своеобразие философских учений определялось еще целым рядом других факторов: оценкой предшествующей философии, ориентацией на тот или иной вид знания (без чего не обходился ни один критик науки), пониманием смысла и задач философии вообще и т. д. Плюс к этому в философии жизни мы встречаемся с такой общей почти всей антропологической философии чертой, как «присутствие» личности самого мыслителя, его темперамента, жизненных ценностей, художественных способностей. То, чего избегали наука и ориентирующаяся на нее философия, стало неотъемлемой составной частью философии. Происходит сближение философии с искусством, где художник как бы творит мир, в котором живут его герои. В философии жизни творчество выступает атрибутом духа сознания.

Философия жизни исторически не развивалась однолинейно, когда последующие учения подхватывают и развивают проблемы, поднятые предшественниками. Здесь не было, по крайней

мере в явной форме, ни учителей и учеников, ни пионеров и продолжателей. Каждый приходил в философию (из филологии, из истории, истории культуры) со «своими» проблемами, ставил и обсуждал их относительно имманентно, почти не прибегая к помощи и авторитету других. И это в общем-то понятно, поскольку каждый претендовал на истинное понимание жизни, а методологическим камертоном была духовная жизнь самого философа. Это привело к тому, что в едином философском направлении оказались концепции различной ориентации: гносеологизм (Дильтей) и антигносеологизм (Шпенглер), «метафизика» (Бергсон) и «антиметафизика» (Ницше), историзм и антиисторизм и т. д.

В своей изначальной ориентации на индивидуальную жизнь экзистенциализм не только продолжил линию философии жизни, но довел ее до известной крайности: у каждого человека своя философия. Не случайно почти каждый из ведущих представителей этой философии публично отрешивался от экзистенциализма, не признавал своей принадлежности к какому бы то ни было общему направлению.

Дилемма «наук о природе» и «наук о духе», отчетливо выступившая в неокантианстве Баденской школы, одновременно и независимо от нее формировалась и в философии жизни. Это не удивительно, поскольку последняя частично была втянута в широкое движение за возвращение «назад, к Канту». Но философия жизни апеллировала не к трансцендентальной гносеологии кенигсбергского мыслителя, а к его антропологии, ценя не столько то, что он сделал, сколько то, что он только намеревался сделать. Противоречивость кантовской философии могла дать толчок самым различным интерпретациям, многообразие которых определялось не только социальными запросами, но и индивидуальными интересами интерпретаторов. Шопенгауэр «прочитал» Канта волюнтаристски, а Дильтей обнаружил, что он не поставил самый главный вопрос: может ли человек познавать себя и свою историю? Шпенглер, разделяя кантовский феноменализм, увидел в мыслителе кабинетного ученого-алхимика, ищущего философский камень совсем не там, где он зарыт, а Бергсон нашел в его философии воплощение западноевропейского рационализма.

Но всех их сближало с Шопенгауэром признание того, что вместе с кантовским доказательством невозможности научной метафизики исчез «истинный» мир и остался только наш мир, в котором мы выступаем и творцами и ценителями всего сотворенного. Наш мир, полагают философы жизни,— это мир нашей воли и представлений, наших чувств и разума. Мир разума — это мир науки, естествознания, в нем мы открываем, находим нашу природу. А мир чувств предстает перед нами в облике культуры, и в ней мы должны открывать самих себя. Как магическое заклинание звучит слово «культура» в устах не только

представителей философии жизни, но и неокантианства, а позже — экзистенциализма. С его помощью они как бы отгораживались от материального мира и погружались в сферу духовного бытия, в котором смысловыскающее начало пронизывает все ценности.

Развиваясь в антисциентистском русле, философия жизни выдвинула на первый план ценностный подход в понимании человека. Здесь точкой отсчета выступает сам человек со своей относительно устойчивой шкалой ценностей, служащей основой его верований, мировоззрения. В конечном счете речь идет о том, что человек оказывается единственной мерой всех вещей и только его духовный мир заслуживает внимания философии. В борьбе со спекулятивными концепциями представители философии жизни стремились наделить человека чертами конкретности как психологического, так и культурно-исторического характера. Но чаще всего все это оказывалось лишь внешним антуражем, поскольку речь шла главным образом о духовных приметах исторических эпох. При всей тяге к таким понятиям, как «становление», «изменчивость», «длительность», «историзм», в основе понимания человека лежала некая устойчивая природная данность, он выступал уже ставшим. Природная данность, как набор возможностей, развертывалась на фоне общественных отношений, тоже в сущности уже ставших. Та сила, которая приводила все это в движение, названа жизненной, т. е. составляющей как бы духовную субстанцию жизни. Человек как высшая мера жизни становится и окном в мир, и шкалой, исходя из которой мир получает свою ценность и значимость.

В экзистенциализме продолжает развиваться ценностный подход в противоположность познавательному. Но от предшествующей философии его отличает один существенный момент: философия жизни, как это ей представлялось, спасла человека, отделила его от мира, открыла его самоценность. Однако характеристики этого мира, утратившего свою субстанциональность, еще лежали печатью на человеке и при всей широте амплитуды их колебаний от природного до культурно-исторического, стремились растворить его в себе, поглотить, сделать частью мира. С точки зрения экзистенциализма, философия жизни еще не освободилась до конца ни от натурализма, ни от метафизики. Сам же экзистенциализм настолько «поднял» самоценность человека, что все его характеристики стали чертами его мира.

Такое переворачивание связки «мир — человек» присуще, хотя и в различной степени, всей антропологической философии. И его истоки коренятся в том, что, сталкиваясь с тайной природы общественных отношений и не раскрывая ее (по неспособности или из-за страха перед последствиями — это уже другая сторона дела), представители антропологической философии переносят саму «тайну» на индивида, а обнаружив в нем «на-



туру», возвращают ее обществу в виде его якобы разгаданной тайны.

То обстоятельство, что в центре внимания философии жизни оказался человек как духовно-творческое существо, главным содержанием деятельности которого выступают оценочно-переживательные акции, определило ее отношение к проблеме философского метода. В общей форме можно сказать, что философия жизни относилась к этой проблеме отрицательно. Для обоснования такой позиции находились аргументы как в прошлом философии, так и в ее настоящем. Во-первых, оглядываясь, замечали, что метод часто служил орудием построения умозрительных систем. Естественно, абсолютизируя ценностный подход, философия жизни видела в систематизированных концепциях дань схоластическим упражнениям, а в методе — носителя духа спекулятивности. Во-вторых, усиленно психологизируя жизнь, философия жизни сближалась с искусством, накопившим достаточно богатый опыт постижения переживающего духа. Творческая сила художника, его воображение и интуиция ценились в этой философии значительно выше, чем теоретические выкладки и аргументы ученого. Философия у Ницше и Бергсона как бы уподоблялась особому виду искусства, в котором смыслом существования служит поиск последних оснований человеческого бытия и в котором дух творит переживая свои деяния, а переживает творя себя.

Дильтей и Шпенглер свели общефилософскую проблему метода к поиску метода исторического познания. Они представили жизнь в виде процесса борьбы духа и материи, движения и покоя, творчества и косности, расцвета и омертвелости и т. д. Метафизически разведя эти пары и сгруппировав однородные понятия, получили на одной стороне историю как царство духа со всеми атрибутами его изменчивости и непостоянства, а на другой — природу как бытие всегда тождественной себе материи. Традиционный естественнонаучный метод они оставили постигающим природу, а для исторических наук, «наук о духе», стали искать новый метод. Его основой у обоих философов выступала интуиция историка, умение «слышать» ритм, поступь прошлого, чувствовать его дух. И «герменевтика» Дильтея, и «физиогномика» Шпенглера предполагают, что историк культуры должен обладать искусством понимания языка прошлых культур в противоположность научному анализу и причинному объяснению. Точность — не атрибут истории, утверждали единодушно представители философии жизни.

При всей своей близости к философии жизни по мировосприятию экзистенциализм отличается от нее пониманием проблемы метода. За основу последнего взята феноменология Гуссерля, но поскольку она как метод анализа феноменов сознания не удовлетворяла экзистенциализм — у нее довольно заметны были рационалистические упования, — то была дополнена иррациона-

лизмом. В экзистенциализме своеобразно зазвучала тема историзма. История, по Хайдеггеру, это то, что происходит с человеком с момента рождения до его смерти<sup>19</sup>. Столь необычайное толкование истории, направленное против понимания истории как объективного процесса, обосновывается ссылкой на этимологию, подразумевая созвучие немецких существительных «история» и «происшествие». Но незримо присутствует также аргументация от психологии: в обыденном сознании содержится момент отождествления этих понятий, который слышится и в русском языке. Когда говорят «попал в историю», имеют в виду непосредственную причастность к какому-то происшествию, событию. Замыкание истории на человеке, на его переживательно-событийной стороне позволяет экзистенциализму по-своему «оживить» идею историзма, еще раз «доказать» неразрывность истории и идеализма, а также лишний раз напомнить человечеству, как «далек» исторический материализм от живого человека.

В данной статье нет возможности дать сколько-нибудь полную характеристику философии жизни со стороны ее социальной направленности. Поэтому представляется целесообразным выделить некоторые черты этой философии, которые помогли бы кратко и по существу раскрыть ее социальный пафос и влияние на экзистенциализм. Для этой цели выделяются такие черты, как критицизм и элитизм.

Если рассматривать философию жизни как единое и цельное направление, то можно сказать, что ей не чужд был запал социального критицизма. При этом критика государственных институтов, современной науки, культуры, нравов носила порой довольно резкий характер. Но если внимательно «взмотреться» в нее, то можно увидеть, что ее уколы направлялись и направо и налево. Направленные в разные стороны, эти уколы не были равнозначными. Как правило, буржуазное общество критиковалось на уровне надстроечном: за недостаток духовности, за чрезмерное преклонение перед наукой, за прагматическое заземление идеалов и т. д. В то же время социализм отрицался как социальная система, якобы противоречащая индивидуалистической природе человека. Так, научному социализму Шпенглер противопоставил «прусский социализм», имеющий немало черт сходства с национал-социализмом.

Экзистенциализм не только унаследовал от философии жизни дух критицизма, но придал ему новые черты. Основой отрицания социальных институтов теперь выступает принцип изначальной враждебности социального и индивидуального. Поскольку принципу придается всеобщая значимость, происходит уравнивание капитализма и социализма с точки зрения исторической перспективы. После этого проблема поворачивается другой сто-

---

<sup>19</sup> См.: Габитова Р. М. Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1971, гл. 6.

роной: раз всякое общество для индивида, с одной стороны, есть зло, а с другой стороны — необходимость, то вопрос заключается в том, где это зло меньше. Ответ подразумевается однозначный: конечно, при капитализме. И здесь уже срабатывает тот принцип, с помощью которого отвергала социализм философия жизни.

Воззрения родоначальника философии жизни Ф. Ницше были проникнуты духом элитизма. Его концепция двух моралей — господ и рабов — возрождала платоновскую идею о том, что социальная пирамида должна соответствовать иерархии душевных качеств человека. Следует заметить, что в истории философии источник элитизма — духовный аристократизм — никогда не исчезал, поскольку выступал формой идеологического закрепления привилегий господствующего класса. В каждую историческую эпоху сменялся не только субъект, носитель духовного аристократизма, но изменялось само понимание духовности. В Древней Греции с ней отождествляли мудрость, способность отрешиться от житейской суеты и смотреть в глубь явлений. В средние века главным содержанием духовности выступала религиозность, а в XVII—XVIII вв. — разумность, просвещение, знание. Во второй половине XIX в. в буржуазной философии акцент делается на мировоззренческих проблемах и под духовностью понимается внутренняя целостность индивида, направленность сознания на идеалы и ценности, на нравственно-творческую деятельность.

Философия жизни представляла себя чуть ли не единственной защитницей духовной культуры, а угрожающую ей опасность видела в пришедшей в движение массе. Это была реакция буржуазного мышления на подъем революционной активности трудящихся масс в конце прошлого — начале нынешнего столетия, на возрастание их роли в истории. То, в чем основоположники марксизма видели закономерность общественного развития, представители философии жизни рассматривали как досадный случай. Ницше видел спасение от бунта массы в объединении всех, кому дороги идеалы и ценности западноевропейской культуры.

Духовный аристократизм выступает неотъемлемой чертой философии экзистенциализма. Хайдеггер и Ясперс, посвятившие Ницше свои объемистые труды, не только разделили его элитизм, но приложили немало усилий для его дальнейшего обоснования. Одно из основных хайдеггеровских понятий-экзистенциалов «подлинное существование» призвано выразить бытие сознания, способного подниматься над общепринятыми формами мышления и восприятия и создавать свой индивидуальный мир ценностей. Таким сознанием обладают, по Хайдеггеру, святые, гении, пророки, поэты, философы, художники. Они и образуют в каждую эпоху узкий круг духовной элиты.

Понятие «философия», с точки зрения Ясперса, анахронично

и является пережитком метафизического, т. е. спекулятивно-рационалистического, мышления. Истинная философия, как он полагает, есть не замкнутая система понятий, а состояние духа, ставящего вопросы и ищущего ответы на проблемы бытия; поэтому правильнее говорить не о философии, а о философствовании. Ясперс выделяет три модуса философствующего сознания: существующее, экзистирующее и трансцендирующее. Каждому модусу сознания соответствует свой тип бытия. Если индивид принимает свою жизнь как данность, завершенность и необходимость, он — существующий. Воспринимающий жизнь как проблему и возможность, как тайну и свободу — экзистирующий. Ищущий смысл бытия через сопричастность ко всеобщему — трансцендирующий. За этой «бытийной» триадой стоит еще одна: существует большинство, экзистируют немногие, трансцендируют избранные.

Вслед за философией жизни экзистенциализм смотрит на общественные отношения через призму проблемы свободы. В свое время Кант, выражая идеалы эпохи Просвещения, характеризовал (на уровне должного) природу как царство необходимости, а социальный мир — как царство свободы. Спустя столетие в буржуазной философии произошел сдвиг: необходимостью стала атрибутом общественной жизни, а свободой наделялось только индивидуальное сознание. Общество не может быть свободным, следовал вывод, свободными могут быть отдельные личности, способные к духовному творчеству. В философии жизни и в экзистенциализме свобода вытесняется из сферы общественных отношений в мир индивидуальных духовных ценностей. Метафизически оторванная от необходимости, она утратила свои объективные основания и из идеала социальной борьбы превратилась в своего рода приватную собственность людей «независимого» духа. Под последними прежде всего подразумевались люди экзистирующего мышления.

Таким образом, философия жизни как одно из наиболее влиятельных направлений буржуазного мышления сложилась в конце XIX в. под самым непосредственным влиянием социально-исторических условий, своеобразного состояния научно-теоретического знания. Выдвижение в этой философии на первый план иррационалистически интерпретированной жизни явилось выражением ее оппозиции рационалистической традиции. Философия жизни является одним из главных идейных источников не только экзистенциализма, но и персонализма, философской антропологии и др. Можно сказать, что она стала предтечей всей антропологической линии в современной буржуазной философии. Но самым близким наследником философии жизни является безусловно экзистенциализм, выступающий носителем ее духа. Рассматривая их отношение, можно наглядно увидеть одно из главных направлений эволюции современной буржуазной философии.

## **Проблема человека в русской религиозно-идеалистической философии конца XIX — начала XX века (критический анализ)**

Конец XIX — начало XX в. в истории русской философии занимает особое место. Это время важных перемен в социально-историческом и культурном развитии страны. Россия вступает в стадию империализма, начинается пролетарский период русского освободительного движения. Под определяющим воздействием этих событий и развивается духовная жизнь России, прежде всего идеологическая борьба. Реакция отвечает на потребность в прогрессивных социальных изменениях своеобразным расцветом религиозно-идеалистической философии, отмеченной именами и творчеством таких видных русских философов, как Вл. Соловьев, С. Трубецкой, Е. Трубецкой, Л. Лопатин, А. Козлов, Н. Грот, А. Введенский, Н. Бердяев, С. Булгаков, Н. Лосский, С. Франк и др., выступающих за соединение философии и религии в «новом синтезе». В отечественной литературе накоплен обширный опыт критического анализа взглядов этих идеалистов. Неизменно актуальным при этом является критическое рассмотрение разнообразных попыток постановки и решения русскими религиозными идеалистами проблемы человека. Во-первых, проблематика эта была, действительно, одной из любимых в различных течениях русского идеализма, и по существу никто из идеалистов не остался в стороне от нее, что позднее послужило основанием, например В. Зеньковскому, заявить о преимущественно «антропологическом» характере всей русской философии<sup>1</sup>.

Во-вторых, современные антикоммунисты активно используют «арсенал» идей и приемов борьбы, выработанных русскими идеалистами. Не следует забывать также, что в послеоктябрьский период многие русские философы-идеалисты составили в эмиграции кадры первых «советологов» и основали, по сути, первые антикоммунистические и антисоветские центры, позднее взятые под опеку и реорганизованные империалистическими про-

---

<sup>1</sup> Зеньковский В. История русской философии. Париж, 1954, т. 1, с. 4.

пагандистскими службами<sup>2</sup>. В-третьих, проблему человека современной буржуазная философия интенсивно использует как средство «обновления» философского знания, обнаруживая те же пороки, что и их предшественники — русские религиозно-идеалистические философы.

Характерной чертой религиозно-идеалистической философии выступает стремление сделать религию, религиозно-мифологическое сознание и его продукты смыслообразующими элементами своего философствования. Это отличает религиозную философию как от официальной теологии, так и от идеалистической метафизики. Религиозная философия русских идеалистов представляет собой философское выражение компромисса реакционных сил России, создавших идеологию контрреволюционного либерализма<sup>3</sup>.

Формирование религиозной философии стимулировалось и собственно теоретико-познавательными задачами. Кризис официальной феодальной идеологии самодержавия и крепостничества порождал стремление к обновлению религиозного сознания за счет теоретических представлений идеалистической метафизики. Булгаков, Бердяев, Грот, Соловьев и другие идеалисты лицемерно сетовали по поводу некоего преследования верующих в результате распространения науки и образования. В этих лживых заявлениях выразился тем не менее несомненный факт: проповедовать замшелую поповщину становилось все труднее, нужны были новые формы и аргументы, необходимо было обновление. Становление русской религиозно-идеалистической философии было связано с обоснованием веры средствами философского теоретизирования (смена проблематики, способов и приемов развития философского знания путем переориентации его на иррационалистически истолкованное художественное и моральное сознание).

Религиозно-идеалистическая философия представляет собой сложный многоаспектный объект. Применявшиеся для ее изучения классификации по основным течениям современного идеализма — неокантианство, неогегельянство, экзистенциализм, персонализм, интуитивизм, феноменология и т. д. — в определенной мере исчерпали себя. Это обнаруживается хотя бы в том факте, что некоторые крупные фигуры русского идеализма заносятся в противоположные рубрики таких классификаций одновременно. Например, философия Н. Бердяева характеризуется как неокантианская, экзистенциалистская и христианско-персоналистская. Такое же положение с философией Н. Булгакова, Н. Лосского, Н. Грота и др., не говоря уже о Вл. Соловьеве, который один составляет целое «течение». Это заставляет более пристально

---

<sup>2</sup> См.: Кувакин В. А. Религиозная философия в России. М., 1980, гл. 8, с. 256.

<sup>3</sup> См.: Ленин В. И. О «Вехах». — Полн. собр. соч., т. 19, с. 167.

всматриваться в собственное содержание анализируемых систем. Особенно при анализе проблемы человека.

Важным средством углубления критического исследования в истории философии является структурно-типологический анализ тех относительно однородных и целостных образований (совокупности течений, школ), которые пронизаны общностью социально-классовой основы, а также приемов и способов разработки философских проблем. Таким относительно целостным образованием и является в данном случае совокупность течений русской идеалистической философии, представленная именами Вл. Соловьева, А. Козлова, Л. Лопатина, Н. Грота, С. Трубецкого, Е. Трубецкого, Н. Бердяева, С. Булгакова, Л. Шестова и др. Эти разнообразные течения объединяет общность социально-классовой природы. Все они — лишь разнообразные варианты идеологии контрреволюционного либерализма, либо его идейно-теоретической подготовки. Как известно, наиболее полное выражение эти течения русской идеалистической философии получили в идеологии «веховства». В. И. Ленин указал основные черты родства указанных концепций: «Энциклопедия либерального ренегатства охватывает три основные темы: 1) борьба с идейными основами всего миросозерцания русской (и международной) демократии; 2) отречение от освободительного движения недавних лет и обливание его помоями; 3) открытое провозглашение своих «ливрейных» чувств (и соответствующей «ливрейной» политики) по отношению к октябристской буржуазии, по отношению к старой власти, по отношению ко всей старой России вообще»<sup>4</sup>. Кроме того, глубокая общность этих концепций проступает и в приемах борьбы против идейных основ русской демократии — борьба против материализма и материалистически толкуемого позитивизма (искажение материализма, приписывание ему всяческих небылиц, третирование как антифилософского учения), отказ от науки и научного мировоззрения, создание различных вариантов соединения философии и религии. Роднит эти концепции ряд приемов и способов развития философского знания, разработанных этими философами, что нашло свое выражение в распространении религиозно-идеалистической философии, этического иррационализма.

Следует специально отметить и то, что установка на синтез разнородных течений идеалистической философии была принята русскими идеалистами сознательно. Это весьма примечательная и характерная особенность рассматриваемого периода русской философии. Социально-исторической подоплекой многообразных попыток синтеза основных направлений идеалистической философии, а также религии, следует очевидно считать отмеченное В. И. Лениным обстоятельство, касающееся развития России в эту эпоху: «Ни в одной стране не было сконцентрировано на

---

<sup>4</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 19, с. 168.

таким коротким промежутке времени такого богатства форм, оттенков, методов борьбы всех классов современного общества, притом борьбы, которая в силу отсталости страны и тяжести гнета царизма особенно быстро созревала, особенно жадно и успешно усваивала себе соответствующее «последнее слово» американского и европейского политического опыта»<sup>5</sup>.

Сложившиеся на Западе течения и школы идеализма претерпевали значительную переработку на русской почве. Представляется весьма интересным и продуктивным анализ особенностей философского мышления, сложившегося на базе религиозно-идеалистической и иррационалистической философии в России конца XIX — начала XX в. Выяснение особенностей этого типа (типологических особенностей) мышления на примере решения общей для них проблемы человека и составляет предмет данной статьи. Справедливо сказано по поводу современной буржуазной философии: «Простая инвентаризация» философских течений не дает возможность раскрыть их действительную сущность, показать известную общность проблематики, которая сближает различные буржуазные мировоззренческие подходы к личности»<sup>6</sup>.

Проблема человека включает большой круг разнообразных аспектов, касающихся сущности и существования человека, смысла и цели его бытия, творчества и свободы. «Гуманитарно-антропологическая ветвь современной буржуазной философии, которая претендует быть прежде всего «философией человека», не только поставила проблему человека в центр своего внимания, но и выступила с претензией полной переориентации философии, пересмотра прошлого философского наследия и отказа от многих традиционных тем и методов их исследования»<sup>7</sup>. Сказанное имеет отношение и к русской религиозно-идеалистической философии с некоторыми, разумеется, оговорками.

Подобная переориентация русской религиозно-идеалистической философии происходила в условиях широкого ознакомления с классической буржуазной философией. Факт такой переориентации несомненен, хотя выражался он противоречиво: в констатации «кризиса западной философии» у Вл. Соловьева, в попытке создать новое мирозерцание для нашего времени у Н. Грота, в создании «самобытно русской» философии у А. Введенского<sup>8</sup>.

Обращение к религиозно-антропологической проблематике шло под флагом возвращения философии «подлинного» ее смыс-

<sup>5</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 41, с. 8.

<sup>6</sup> Личность в XX столетии. М., 1979, с. 8.

<sup>7</sup> Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978, с. 4.

<sup>8</sup> Грот Н. О задачах нашего журнала. — Вopr. философии и психологии, 1889, № 1, с. 4; Введенский А. О задачах философии в связи с вопросом и возможностью создания философии самобытно русской. — Вopr. философии и психологии, 1894, № 20, с. 125.



ла и значения. Прежняя философия уличалась в рационалистических грехах. Вл. Соловьев, стоявший у истоков этого процесса, заявлял: «Философия в смысле отвлеченного, и следовательно теоретического познания окончила свое развитие»<sup>9</sup>. Обращает на себя внимание именно принципиальное неприятие теоретического разума классической философии. А отсюда следовал вывод: «Только гармонический синтез религиозного, философского и опытно-научного знания есть нормальное состояние нашей умственной жизни»<sup>10</sup>. Мотив «конкретизации» абстрактно-теоретического знания истинами веры становится общим в том числе и в решении проблемы человека. Обзор многообразных вариантов подхода к разрешению этой важной и сложной проблемы позволяет выделить три важнейшие характерные особенности философствования религиозных идеалистов: панэтизм, религиозно-идеалистический антропологизм и иррационализм. Истоки русского религиозно-идеалистического антропологизма следует искать у Вл. Соловьева. Он писал: «Мы различаем всякий предмет как сущий, как мыслимый и как действующий. Очевидно, что собственное существование предмета, его внутренне необнаружимая действительность может утверждаться только верой или мистическим восприятием и соответствует, таким образом, началу религиозному»<sup>11</sup>. Соловьев так характеризует отчуждение человека и перспективы выхода из кризисного состояния: «...существуют внешние, чуждые нам и случайные для нас вещи, ...вся природа является для нас чем-то чуждым, роковым и нас тяготящим, вследствие чего наш разум, не находя в этой природе никакого внутреннего содержания, должен ограничиваться пустым отвлеченным единством, тогда как при нормальном отношении разумное существо наше, получая и свободно усвая божественное содержание, приводило бы его и им объединяло бы всю множественность природного бытия, и это последнее... воздействуя на наш разум, давало бы ему все новое и новое содержание, ясное и внутренне необходимое»<sup>12</sup>.

Ощущение распада человеческой личности и ее устоев проходит красной нитью через статьи Н. Грота, Л. Лопатина и других идеалистов. Настроения пессимизма отмечает Н. Бердяев: «Личность ощутила небывалую жажду самоутверждения, жажду полноты и воссоединения, ужас небытия, ужас смерти и скуку недействительной жизни»<sup>13</sup>. Путь, предложенный Вл. Соловьевым, означал обращение идеалистической философии к религии.

<sup>9</sup> Соловьев Вл. Кризис западной философии.— Соч. СПб., б. г., т. 1, с. 27.

<sup>10</sup> Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал.— Соч. СПб., б. г., т. 2, с. 17.

<sup>11</sup> Там же, с. 16.

<sup>12</sup> Там же, с. 333.

<sup>13</sup> Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907, с. 24.

Он видел свою задачу «не в том, чтобы восстановить традиционную теологию в ее исключительном значении, а, напротив, чтобы освободить ее от отвлеченного догматизма, ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки»<sup>14</sup>. Другими словами, задача была поставлена двоякая: воспроизведение религиозно-мифологического сознания средствами новейшего философского теоретизирования, вплоть до привлечения данных «опытной науки», а с другой стороны — оживление абстрактно-теоретической метафизики идеализма за счет религиозно-мифологических элементов, восполнявших дефицит жизнеориентирующих ценностей. Это означает не что иное, как попытку создать религиозно-философскую синкретическую систему. Такие системы претендовали на последнее слово как в науке, так и в философии<sup>15</sup>.

Религиозно-идеалистическая антропология, развиваемая этими философами, видит в человеке прежде всего существо нравственное (в рамках традиции, четко выраженной еще Кантом), но с религиозными «довесками». Соловьев пишет: «С точки зрения нравственности человек живет в трех мирах, различных сферах — мирской, или условной (мир сей), божественной, или безусловной (Царство Божие) и посредствующей между ними, или реально их связывающей собственно религиозной (церковь)»<sup>16</sup>. Эта схема претендует на охват всех сфер человеческого бытия, а заодно и на оправдание самой неприкрытой поповщины: «Собственно человеческие действия или поступки, сообразные благодати Божией, соответствуют 3 началам нравственности — благодати, жалости и стыду, соответственно деятельное выражение их — молитва, милостыня, пост. Как Церковь — собирательно организованное благочестие, так государство — собирательно организованная жалость»<sup>17</sup>.

Интуитивно подходя к пониманию того, что сущность человека реализуется в многообразии его общественных связей, Вл. Соловьев мистифицирует этот факт, толкуя о некоем универсальном «всеединстве» в качестве условия существования личности. «Как конечное существо человек не есть всеединое, а только малая единица, имеющая все другое вне себя ... поэтому стать всем он может лишь в положительном взаимодействии со всеми другими, отказавшись от своей отдельности, воспринимая и усваивая себе жизненное содержание всех других, относясь к ним не как к границе своей свободы, а как к ее содержанию и ее объекту»<sup>18</sup>. Соловьев стремился учесть данные, говорившие об общественной природе человека, общественно-

<sup>14</sup> Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал, с. 332.

<sup>15</sup> См.: Социологическая мысль в России. Л., 1978, с. 308.

<sup>16</sup> Соловьев Вл. Нравственная организация человечества. — Вop. философии и психологии, 1897, № 35, с. 699.

<sup>17</sup> Там же, с. 704, 717.

<sup>18</sup> Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал, с. 154.

исторических границах его свободы. Обойти это в системе проектируемой им «свободной теософии» невозможно. Философ отмечал: «Общественность не есть приводящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности, которая по существу своему есть сила разумно-познающая и нравственно-действующая, а то и другое возможно только в образе бытия общественном»<sup>19</sup>. Соловьев подчиняет свои рассуждения теологической схеме: общественная жизнь лишь несовершенное проявление «всеединства», от которого человек отпал в грехопадении и к которому стремится через посредство церкви и божественной благодати.

Соловьеву также принадлежит гальванизация ряда христианских идей, которые в условиях кризиса культуры эксплуататорского общества в России долгое время на разные лады перепевались различными течениями идеализма. Речь идет, например, о христианской догме по поводу «тленности» земной человеческой истории, истории грехопадения и грядущего искупления и спасения. Тленный характер всей человеческой истории и есть якобы одно из царящих в мире зол. Непрерывная смена поколений через рождение и смерть является показателем вопиющего несовершенства жизни. Кроме того, все последующие поколения, возрастая на почве, как бы удобренной прахом «отцов», несут на себе печать вины перед своими предшественниками. История явно приобретает кладбищенский характер. Соловьев утверждал, что будущее поколение, которому суждено встретить Царство Божие, обязано будет воскресить всех умерших в этом акте универсального спасения.

Полумистическая, полутеоретическая концепция всеобщего физического воскрешения всех живших на Земле людей содержалась в «философии общего дела» Н. Ф. Федорова<sup>20</sup>. Эта идея развивалась и Н. Бердяевым: история лишь в том случае имеет смысл, если будет конец истории, если будет в конце воскресение, если встанут мертвецы с кладбища мировой истории и постигнут всем своим существом, почему они истлели. С. Булгаков рисует еще более мрачную картину: «История есть... рождение человечества, объективное время, наполненное рождениями, а потому и смертями и внутренне связанное с их последованием. Смена поколений, во образе коей только и существует теперь единое человечество, представляет собой, конечно, некое пожирание детьми отцов, своего рода пляску смерти, но именно в чередовании поколений возникает история как конкретное время»<sup>21</sup>. В этом сказались настроения идеологов классов, исторически обреченных, уже не видящих в истории ничего, кроме непрерывной смены бессмысленных рождений и смертей.

<sup>19</sup> Соловьев Вл. Оправдание добра.— Соч. СПб., б. г., т. 8, с. 230.

<sup>20</sup> Федоров Н. Философия общего дела. 2-е изд. Харбин, 1928, вып. 1—3, т. 1, с. 4; см. также с. 19—20, 22.

<sup>21</sup> Булгаков С. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917, с. 349.

Другой идеей, высказанной Вл. Соловьевым и активно развивавшейся впоследствии другими русскими религиозными идеалистами, была идея религиозного начала в человеке. Эта идея широко применялась в религиозно-антропологической интерпретации ряда весьма актуальных вопросов современности, особенно социально-политической борьбы и роли личности в ней. Соловьев писал: «Фактически несомненным является то, что человек имеет религиозное стремление, т. е. стремление утверждать себя не как условное явление только, но и как безусловное существо, стремится утверждать себя в Боге или Бога в себе»<sup>22</sup>. Подобные идеи быстро были приспособлены для нужд идеологической борьбы с пролетарским движением. В этом особенно усердствовали Бердяев, Булгаков, прошедшие искус «легального марксизма». Социализм, по их мнению, является суррогатом глубинных религиозных потребностей человеческой натуры, потребностей в высших общечеловеческих целях и идеалах, но санкционированных богом. Религиозно-антропологическая фальсификация причин широкого развития социалистического революционного движения и его успехов усиливается после революции 1905 г., в период реакции. Религиозные идеалисты нагромождают горы пошлостей и нелепиц в стремлении извратить социализм как теорию и как практику борьбы. С. Булгаков вещал: «Потеряв религию, человек не перестает страдать своей оторванностью от мирового целого, он жаждет органической цельности, суррогата церковного общения и потому так легко и охотно находит его в социализме»<sup>23</sup>. Желчная фраза вынужденного признания широты революционного движения наполнена ложью, которую Булгаков повторяет постоянно: «Социализм... выступает... обычно и как религия, основанная на атеизме и человекобожии, на самообожествлении человека и человеческого труда, на признании стихийных сил природы и социальной жизни единственным зиждущим началом истории»<sup>24</sup>. Не утруждая себя аргументацией, Булгаков повторяет избитую идейку насчет враждебности социализма человеческой личности: «Современный социализм представляет собой... воплощенное противоречие: религиозный энтузиазм, который неизбежно порождается всяким широким и захватывающим движением, но наряду с присутствующим атеизмом, самоуничтожение человека, превращение личности в безличный рефлекс экономических отношений, но наряду с ее обожествлением, превращение в человекобога»<sup>25</sup>. Каждое слово этой фразы пропитано рафинированной поповщиной, ложью фанатично ненавидящего действительно преобразующее общество движение масс.

<sup>22</sup> Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал, с. 182.

<sup>23</sup> Булгаков С. Первохристианство и новейший социализм.— В кн.: Булгаков С. Два града. М., 1911, т. 2, с. 39.

<sup>24</sup> Там же, с. 36.

<sup>25</sup> Там же, с. 41.

Религиозно-идеалистическая философия тщиалась поставить себе в заслугу защиту человеческой личности от посягательств на ее индивидуальность, свободу, творческую активность. Каковы же ее собственные представления о «сверхэмпирической» природе личности и свободе? Бердяев заявлял, что «человеческая природа, которую мы противопоставляем социальным наслоениям, сама по себе двойственна и зло лежит в ее духовной глубине»<sup>26</sup>. Булгаков писал нечто аналогичное: «Духовная индивидуальность, внутренний человек, субстанция, есть, если можно так выразиться, орган религиозного восприятия»<sup>27</sup>. Эти дефиниции противопоставляются истинам научной философии и социологии, которые якобы неспособны постичь именно глубинное, внутреннее в человеке. Взамен предлагается теологическая схема изначальной греховности человека.

Все это означало полный разрыв с гуманистическими традициями культуры, утверждавшими земное посюстороннее могущество и достоинство человеческой личности в свободной, творческой активности. Религиозно-антропологические рассуждения о человеке были откровенно направлены на подрыв социально-преобразующей, революционно-творческой активности человека, формирующегося в недрах освободительного движения в России. Это особенно ясно обнаруживается в той ярости, с которой обрушиваются идеалисты на теорию научного социализма: «Социология бессильна вывести внутреннего человека из человека внешнего с его взаимодействием с социальными группами... (Это) есть основная ложь марксистского философского миропонимания»<sup>28</sup>. Бердяева раздражает классовый подход, пронизывающий марксистскую социологию: «Материалистическую догматику, которою заражены еще слишком многие, нужно вырвать с корнем, а корнем являются принимаемые большинством на веру догматы исторического материализма и в особенности так называемая «классовая точка зрения», которая в руках его сторонников оказывается орудием против общечеловеческой логики и общечеловеческой этики»<sup>29</sup>. Позже, в 20-е гг., Н. Бердяев уже не будет скрывать черносотенный характер своих утверждений, призывая «огнем выжечь суеверия и идолопоклонство лживого и разлагающегося гуманизма во имя христианской идеи человека»<sup>30</sup>. Не останавливается перед прямой клеветой на марксизм и Булгаков: «Успехи материалистического человекобожия, распространение этой веры в массах... по своему непосредствен-

---

<sup>26</sup> Бердяев Н. Критика исторического материализма.— Мир божий, 1903, № 10, с. 21.

<sup>27</sup> Булгаков С. Первохристианство и новейший социализм, с. 36.

<sup>28</sup> Бердяев Н. Критика исторического материализма, с. 18.

<sup>29</sup> Там же, с. 1.

<sup>30</sup> Бердяев Н. Критика Ренессанса. (К современному кризису культуры).— В кн.: София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин, 1923, с. 46.

ному историческому значению знаменуют собой надвигающуюся культурную опасность, угрозу европейскому человечеству с его цивилизацией»<sup>31</sup>. Эти злобные рассуждения еще не один раз будут повторены антикоммунистами.

Картину религиозно-идеалистических спекуляций на проблеме человека дополняют не менее экзотические концепции «конкретного спиритуализма» Л. Лопатина и «панпсихизма» А. Козлова. Лопатин набрасывает проект плюралистической онтологии: «Во вселенной необозримая множественность индивидуально обособленных существ с их свойствами и законами предполагают присутствие внутренне единых всеобщих творческих сил, которые излились бы в них, связали меж собою и дали им ту реальность и прочность, с которой они предстоят нашему наблюдению»<sup>32</sup>. Эти индивидуальные духовные центры — души — бессмертны и наделены творчеством, свободой. «Вечность духовной субстанции относится к всемирной психической силе, — пишет Лопатин, — разлитой везде, которая непрерывно творчески рождает внутреннюю жизнь индивидуальных духовных центров, а сами индивидуальные центры сознания обладают своим независимым творчеством и стало быть, имеют бытие субстанциальное»<sup>33</sup>. Личность в этой концепции истолковывается спиритуалистически и превращается в мистический абстракт, совершенно противоположный физическому посюстороннему миру. Лопатин строит причудливую схему, наделяет систему субстанций-монад иерархией, которую он называет нравственным миропорядком; кроме того, в эту систему вводятся (хотя Лопатин и тщится доказать, что они вытекают) идеи бессмертия души, бытия бога, посмертного воздаяния (спасения). Философ делает весьма своеобразный софистический ход: сконструировав свою систему, требует уверовать в нее. Спиритуалистическая метафизика, даже приправленная множеством рассуждений о психологии как науке, — не может скрыть бесплодности, полной бессодержательности традиционной религиозно-антропологической концепции человека, терпящей поражение в столкновении с реальностью.

Обновлением русского идеализма занимался Н. Грот. «Человек, — писал он, — носитель вселенских начал, одно из воплощений мирового разума, но вместе с тем он и личность своеобразная и субъективно-цельная индивидуальность. Он художник и философ, т. е. носитель субъективно-цельного мировоззрения и одно из воплощений национальных особенностей духа»<sup>34</sup>. Философ прямо заявляет, что «сознание и самосознание человека есть продукты развития природы, т. е. сознания в природе и мире»,

---

<sup>31</sup> Булгаков С. Первохристианство и новейший социализм, с. 48.

<sup>32</sup> Лопатин Л. Теоретические основы сознательной нравственной жизни. — *Вопр. философии и психологии*, 1890, № 5, с. 63.

<sup>33</sup> Там же, с. 79.

<sup>34</sup> Грот Н. Что такое метафизика? — *Вопр. философии и психологии*, 1890, № 2, с. 128.

а мир «есть прежде всего становящееся сознание и самосознание»<sup>35</sup>. Он полагает, что обрисовывает путь к оправданию «научно обоснованной системы спиритуализма с его верой в бессмертие души, т. е. личного сознания»<sup>36</sup>. Грот, немало внимания уделивший обоснованию бессмертия индивидуальной души, откровенно признавал, что стремится «показать сверхвременный характер восприятий наших душевных актов в самопознании. Оправдать возможность и разумность признания субстанциальности души и ее сверхвременного, т. е. вечного бытия»<sup>37</sup>.

Своеобразный вариант религиозно-идеалистического антропологизма в духе воззрений Ф. Ницше содержат теоретические изыскания русского экзистенциалиста Л. Шестова. С Ницше его роднит тотальное отрицание ценностей науки и культуры, рационального познания жизни, идея выхода человека «по ту сторону добра и зла». Как и Ницше, Шестов полагает, что «бог умер». Но человек, осознав «кошмарный ужас и дикое безумие земного человеческого существования» без бога и веры, согласно Шестову, восстанавливает свою сущность в поисках бога. «Нужно искать бога», — призывает Л. Шестов<sup>38</sup>. Вера в бога делает человека сильным, дает ему подлинную свободу, выводит за пределы общественной регламентации. Идеалист утверждает: «Бог значит, что все возможно, и все возможно значит бог»<sup>39</sup>.

Рассмотренные варианты обновления приобретали весьма реакционный смысл в условиях надвигающейся революции. Религиозные идеалисты в большинстве своем сознательно выбрали позиции охранительства. Это особенно проявилось в отношении к развитию массового революционного движения и к научному социализму. Широкие слои буржуазно-помещичьей интеллигенции, особенно в пору начавшейся за поражением революции 1905 г. реакции, исповедовали эти идеи. Ими оказалась захвачена и часть демократической интеллигенции.

Антропологическая проблематика в конце XIX — начале XX в. приобрела значение необходимого и важного элемента теоретических построений русских православных богословов. В ней видели средство «укрепления» позиций православия. Подобную точку зрения высказывал профессор Казанской духовной академии В. И. Несмелов, двухтомная книга которого «Наука о человеке» систематизировала проблемы христианской антропологии в рамках православного богословия. В этой работе богослов исследует историческое изменение предмета философии и приходит к выводу о том, что человека интересует не мир

---

<sup>35</sup> Грот Н. Критика понятия прогресса. — *Вопр. философии и психологии*, 1898, № 45, с. 789.

<sup>36</sup> Там же, с. 791.

<sup>37</sup> Грот Н. О времени. (Окончание). — *Вопр. философии и психологии*, 1894, № 25, с. 445.

<sup>38</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше. СПб., 1900, с. 133.

<sup>39</sup> Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964, с. 250.

в его данности, но собственное положение человека в этом мире, знание о самом себе. Поэтому философия должна стать «специальной наукой о человеке — не как о зоологическом экземпляре, а как о носителе разумных основ и выразителе идеальных идей жизни»<sup>40</sup>. В. И. Несмелов, соглашаясь с И. Кантом, среди главных философских вопросов называет три вопроса: «Что есть человек? Как он должен жить? На что человек смеет надеяться?» На путях решения этих вопросов, считает русский богослов, мы приходим «к познанию своих отношений к безусловному бытию бога», а философия становится христианско-антропологической.

В. И. Несмелов не скрывает и «сверхзадачи» своего главного труда — дать новую теодицею, антропологическое доказательство бытия бога. Все предшествующие варианты доказательства, по его мнению, были недостаточными, поскольку связаны с поисками бога в объективном мире, а не в мире духовно-человеческом. «Мир не подобен богу и ничего божественного в себе не заключает,— пишет В. И. Несмелов,— а потому он гораздо скорее может закрывать своего бога, нежели открывать его. Но в чувственных пределах материального мира существует еще другой мир — духовный мир самого человека, и если вещественный мир обнаруживает одну только слепую необходимость своих механических явлений, то в сверхчувственном мире человеческой личности прямо и положительно открывается разумное царство свободы и мысли. По законам этого духовного царства возникает у человека идея бога, и в этом царстве она имеет реальную силу, потому что вызывает собою живую совокупность религиозно-нравственных стремлений человека»<sup>41</sup>.

В. И. Несмелов не оставляет без внимания ни одного вопроса, имеющего отношение к христианскому решению проблемы человека. Сам богослов считает, что наиглавнейшей идеей христианской антропологии является идея спасения, синтезирующая, по его мнению, онтологические (космические) и социальные аспекты проблемы человека. «Безусловная ценность этой идеи,— замечает богослов,— заключается в том, что дело спасения одинаково требуется как вечной правдой бога, так и предвечным смыслом всего мирового бытия»<sup>42</sup>.

Важнейшей типологической особенностью рассматриваемой русской религиозно-идеалистической мысли, особенностью, вытекающей из ее общей антропологической направленности, является панэтизм. Это связано со спецификой религиозного (христианского) сознания, поскольку «христианство доводит до логического предела центральную идею теизма — личностное понимание абсолюта»<sup>43</sup>. Все онтологические структуры иерархизируются по степени соотношения с этим абсолютом — благом,

<sup>40</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань, 1905, т. 1, с. 305.

<sup>41</sup> Там же, с. 348—349.

<sup>42</sup> Там же, с. 189.

<sup>43</sup> Филос. энцикл., 1970, т. 5, с. 447, ст. «Христианство».



добром. Напряженные личностные отношения между богом и человеком в религии определяются дилеммой добра — зла, причем дилемма эта приобретает универсально-космический характер. Связующим элементом здесь признается столь же универсальная «любовь». «В своей широте *αγάπη* (любовь) даже переходит пределы этики, ибо прекращает деление людей на «хороших» и «дурных»: за образец принимается стихийное действие бога, который «повелевает Солнцу своему восходить над злыми и добрыми»...<sup>44</sup> Подобная традиционная особенность христианского сознания была не просто стихийно перенесена в религиозно-идеалистическую философию, а сознательно использована для создания ложной картины социального развития России. Социальные бедствия, эксплуатация, нищета и репрессии — все приобретало у идеалистов этого направления мистико-мифологический характер некоего «зла» вообще. «Есть ли зло только естественный недостаток, — вопрошает Вл. Соловьев, — несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазна владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия»<sup>45</sup>.

Переориентация русской идеалистической философии на антропологическую проблематику, на синтез разнородных течений идеалистической философии, на борьбу против гуманизма марксистско-ленинской философии не останавливается на переоценке наследия немецкой классической философии, не ограничивается географическими рамками России. Начиная с эмиграционного периода Н. Бердяева, С. Булгакова, Л. Шестова и др. осуществляется взаимодействие ее с различными идеалистическими течениями западноевропейской философии XX в. К примеру, произведения Н. Бердяева издавались и издаются во многих странах мира, переведены на многие языки. Н. Бердяев, критикуя атеистический экзистенциализм Хайдеггера, солидаризируясь в учении о духе с М. Шелером, непосредственно общаясь с Ж. Маритеном и Г. Марселем, несомненно влиял на современную идеалистическую философию, ее иррационалистическую ветвь. Он сетует на то, что у «Хайдеггера и Ясперса не поставлена по-настоящему проблема человека, у них нет философской антропологии, как основы всей философии»<sup>46</sup>. Н. Бердяев систематизирует уже не раз им высказанные мысли, создает христианско-антропологический вариант философии. «Начинать философствовать и богословствовать следовало бы не с Бога и не с человека, — заявляет он, — ибо оба эти начала оставляют разорванность неопределенной, а с Богочеловека»<sup>47</sup>. Тайна и

<sup>44</sup> Там же, с. 450.

<sup>45</sup> Соловьев Вл. Три разговора. — Собр. соч. 2-е изд. СПб., (1894—1897), т. 10, с. 83.

<sup>46</sup> Бердяев Н. Я и мир объектов. Париж, 1934, с. 38.

<sup>47</sup> Бердяев Н. Философия свободного духа. Париж, 1927, т. 2, с. 5.

смысл человеческой жизни «в возврате к мистерии Духа, в которой Бог рождается в человеке и человек рождается в Боге»<sup>48</sup>. В основе христианской антропологии, по его мнению, лежат две идеи: 1) человек есть образ и подобие Бога Творца и 2) Бог «очеловечился, Сын Божий явился нам, как Богочеловек»<sup>49</sup>. Развитие этих идей и составляет содержание религиозной антропологии. Проникновение в тайну общения в системе «Бог — человек, человек — Бог» начинается с познания человека. «Человек не устраним из познания, он не устранен должен быть, а повышен от человека физического и психического до человека духовного»<sup>50</sup> Дух, понимаемый как «не бытие, а свобода»<sup>51</sup>, может, объективируясь, превратиться в зло, может в добро. Подлинное его предназначение — это царство духа святого, царство любви, царство подлинного общения бога и человека. Как совесть — он есть порыв к трансцендентному, является образом божества в человеке, гарантом человеческого бессмертия. Человек творческое существо, он не раб, он сам прокладывает себе дорогу к божеству.

Подправляя мифы христианства, отбрасывая устаревший образ бога-судьи, Н. Бердяев вводит образ бога-творца, страдальца, почти равного человеку, любящего человека.

Действительно, реальный гуманизм с его задачами отбрасывается. Мистика как экзистенциальная диалектика, мистический опыт как последняя достоверность становятся в конечном итоге методом и критерием его религиозно-антропологической философии.

Аналогичные идеи формулирует Л. Шестов. Священное писание, его мудрость не должны оправдываться перед судом науки. По мнению Л. Шестова, развитие человека должно идти через откровение бога, через божественную мудрость. Бог не должен быть принижен до человека, развитие человека возможно только через покорность его богу, через веру, подобную вере Авраама, чуть было не принесшего в жертву богу своего сына. Мистический опыт первичен, ибо «не люди творили истину, а истина открывалась людям»<sup>52</sup>. В этом плане для Л. Шестова предпочтительней обоснование мистики М. Бубером, нежели Н. Бердяевым. Однако и древний иудейский, и новохристианский вариант мистики, различаясь в деталях, в сущности своей есть последнее прибежище и последний аргумент религиозно-антропологической философии. В этом они едины, как едины в своей враждебности марксистско-ленинской философии.

В монографии «О назначении человека. Опыт парадоксаль-

---

<sup>48</sup> Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949, с. 333.

<sup>49</sup> Бердяев Н. О назначении человека. Париж, 1931, с. 59.

<sup>50</sup> Там же, с. 14.

<sup>51</sup> Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии, с. 107.

<sup>52</sup> Шестов Л. Умозрение и откровение, с. 114.

ной этики» Н. Бердяев писал: «Трагичность и парадоксальность этики связана с тем, что основной ее вопрос совсем не вопрос о нравственной норме и нравственном законе, о добре, а вопрос об отношениях между свободой Бога и свободой человека»<sup>53</sup>. Мистический диалог бога и человека оказывается в центре его внимания, вытесняя собой реальную ответственность человека перед людьми.

Идеалисты спекулировали на постоянном и глубоком интересе русской общественной мысли к социальной проблематике. Н. Грот замечает по этому поводу: «Этический интерес всегда преобладал в русской жизни и даже проявлялся в ней иногда в ущерб требованиям разума и эстетического чувства»<sup>54</sup>. Здесь проглядывает желание идеолога контрреволюционного либерализма бросить тень на передовые традиции русской общественно-политической мысли, сославшись на филистерское благообразие и эстетическое чувство.

Растворение собственного содержания этики в онтологии получило широкое распространение. Смысл растворения этики в онтологии и внедрения ее в структуру гносеологии позднее попытался раскрыть С. Франк: «Этика, основанная на онтологии, совместно с последней дает то **цельное знание**, одновременно теоретическое и практическое, которое есть задача философии. Тем самым философия как универсальная система знания обнаруживает свой смысл религиозной философии»<sup>55</sup>. Особенности панэтизма религиозно-идеалистических построений отмечена верно — он служил целям воспроизведения религиозно-мифологического сознания.

Важной типологической особенностью предлагаемых решений проблемы человека является и р а ц и о н а л и з м. Вследствие этого возникают категории-монстры, призванные затемнить рассмотрение реальных проблем сущности эксплуатации, причин угнетения и бесправия, несвободы личности, ее подавления. Вопросы о более справедливом устройстве общественной жизни топят в рассуждениях о «нравственном миропорядке», распространенном на весь космос; вопросы о причинах неравенства и угнетения вуалируются в разглагольствованиях идеалистов о «грехе»; вопрос о создании условий для развития личности — в рассуждениях об абсолютном «всеедине добра». Собственное содержание этики также исчезает в такого рода мифотворчестве.

Отдельные русские религиозные мыслители, например Ф. М. Достоевский, утверждали, что «всякая нравственность

---

<sup>53</sup> Бердяев Н. О назначении человека, с. 23.

<sup>54</sup> Грот Н. От редакции.— *Вопр. философии и психологии*, 1889, № 1, с. 16.

<sup>55</sup> Франк С. Введение в философию в систематическом изложении. Пг., 1922, с. 81.

выходит из религии, ибо религия есть только форма нравственности»<sup>56</sup>. Другие, как Вл. Соловьев, пытаются ввести этику в теоретическую философию. «Нравственный элемент не только может, но должен быть положен в основу теоретической философии»<sup>57</sup>. Н. Бердяев не менее решительно пропагандирует идею внедрения религиозно-нравственных категорий, идей в структуру теоретической философии: «Грех есть источник всех категорий, над которыми рефлектирует гносеология, не понимая первоисточника всего того, с чем имеет дело, так как начинает со вторичного»<sup>58</sup>. Идея греховности человека, первородного греха — старая идея теологии, важный элемент всех попыток «богооправдания», вульгарной апологетики существующего неравенства, угнетения. Смысл этот очень хорошо проглядывает, например, в рассуждениях Бердяева: «Зло есть отпадение от абсолютного бытия, совершенное актом свободы»<sup>59</sup>. Мысль о греховности свободы и ее пагубности с головой выдавала автора как махрового черносотенца и «охранителя».

Как уже говорилось, типологической особенностью религиозно-идеалистической философии рассматриваемого периода является иррационализация решения проблемы человека. Чисто внешне — на поверхности вербальных саморекомендаций — русские идеалисты выступили как противники иррационализма. Они видели в человеке существо разумно-нравственное, а потому и в области метафизики ратовали за создание новой рациональной философии в противовес прежней рационалистической.

Отказ от науки и рационально-научного знания, уход в мистику обусловлены социально-классовой позицией философов как идеологов контрреволюционного либерализма. Отвергнув рационалистическую диалектику гегелевского идеализма, русские иррационалисты попытались разработать варианты иррациональной диалектики<sup>60</sup>, поскольку и им становилось ясно, что прежний способ мышления в науке и философии не справляется с разработкой таких исключительно сложных проблем, как проблемы исторического развития общества и культуры, человека и его духовной деятельности (ценности, идеалы, нормы). Особенно интенсивное выражение эта спекуляция на диалектической проблематике нашла в так называемой интуитивно-экзистенциалистской диалектике (Н. Лосский, Н. Бердяев и др.). Эти представления являются лишь «этапом в идеалистической

---

<sup>56</sup> Достоевский Ф. М. Записные тетради 1875—1876 гг. — Литературное наследство. М., 1971, т. 83, с. 449.

<sup>57</sup> Соловьев Вл. Кризис западной философии, с. 97.

<sup>58</sup> Бердяев Н. Об онтологической гносеологии. — Вopr. философии и психологии, 1908, № 93, с. 433.

<sup>59</sup> Там же, с. 306.

<sup>60</sup> См.: История марксистской диалектики. Ленинский этап. М., 1973, с. 481, 483, 489.

интерпретации смысла и характера диалектики», в конечном счете — это «род бесплодного, чисто схоластического диалектизирования на грани или даже в рамках религиозной мистики... Проблемы философии как науки, философии истории, человека и общества получили такое «решение», которое не подвинуло познание подлинных закономерностей ни на шаг вперед, хотя и составляло заметную веху в развитии иррационалистического в своей основе теоретизирования»<sup>61</sup>.

Взоры обращались к религиозно-идеалистической антропологии. Она должна была стать смыслообразующей основой всего теоретического аппарата вновь создаваемой метафизики «всеединства». Это казалось русским идеалистам выходом из тупиков, в которых оказалась абстрактно-рационалистическая метафизика. Соловьевская концепция «всеединства», оказавшая большое влияние на все последующее развитие идеалистической философии в России, стимулировалась интенсивным переживанием кризисного распада человеческого мира культуры, в котором части не только обособились и распались, но и вследствие этого обесмыслились. Действительно, человек в такой ситуации осознает себя все более отчужденным от создаваемого им богатства культуры, которое довлеет над ним как нечто самостоятельное, чуждое ему, от него независимое.

Утрата общезначимых коренных «начал», «оснований» и ценностей (норм, идеалов, принципов) выражена была в русском идеализме весьма многообразно. «Всякая разумная сознательная человеческая деятельность заключает в себе подразумеваемое утверждение скрытой цели человеческого бытия, молчаливое признание того, что это бытие имеет положительный смысл и цель. Без такой цели,— специально подчеркивал С. Трубецкой,— нет прогресса в калейдоскопе явлений, в эволюции мира и человека, нет добра и зла, нет никаких норм вообще, даже логических норм, ибо для деятельности разума исчезает разумное основание»<sup>62</sup>.

Но что предлагалось в качестве панацеи от подобных бед? Рецензент книги Н. Бердяева «Новое религиозное сознание и общественность» (1907) четко подметил общую направленность линии русских религиозных идеалистов: «конкретизация» метафизики означала, с одной стороны, претензии подняться над противоположностью рационализма и иррационализма, а с другой — была не чем иным, как попыткой соединить несоединимое — теоретическое знание и религиозно-мифологическое сознание. «Бердяев ставит своей целью возвыситься над ограниченностью рационализма и иррационализма в сверхрационализме, в учении о Логосе, о мировом Разуме, открывающемся в разуме инди-

---

<sup>61</sup> История марксистской диалектики, с. 502.

<sup>62</sup> Трубецкой С. Учение о логосе.— Соч. М., 1906, т. 4, с. 3.

видуальном»<sup>63</sup>. Претензия преодолеть крайности рационализма и иррационализма в некоем «сверхрационализме» — не более как словесный оборот. Соловьев, Трубецкой, Бердяев, Лопатин и другие идеалисты — при всех различиях в частности — толковали о «высшей разумности» веры. Религиозно-мифологическое сознание представлялось им формой такого сверхразумного, запредельно-разумного знания и миропонимания. Мифологическое сознание с его неразличением и отождествлением должного и сущего, реального и идеального, объективного и субъективного представлялось наилучшей формой сознания объективной реальности с ее неразрешимыми в рамках традиционного рационалистически-метафизического миропонимания проблемами и противоречиями. Иллюстрацией этой мысли является опыт создания экзистенциальной диалектики Н. Бердяевым в его последних монографиях: «Я называю экзистенциальным философом того,— пишет Бердяев,— у кого мысль означает тождество личной судьбы и мировой судьбы. Как я говорил уже, это есть, прежде всего, преодоление объективации. Существование не может быть объектом познания, оно — субъект познания или, глубже, находится вне распада на субъект и объект. Меня никогда не интересовал объект, познание объекта, меня интересует судьба субъекта, в котором трепещет вселенная, смысл существования субъекта, который есть микрокосм»<sup>64</sup>.

\* \*  
\*

В заключение обзора важнейших типологических особенностей подхода русских религиозно-идеалистических концепций к проблеме человека можно указать следующее. Во-первых, утверждения идеалистов о заслуге их в разработке антропологической проблематики лишены оснований. Здесь нет никакого движения вперед ни в теоретическом, ни в методологическом плане. Наоборот, налицо разрыв с гуманистическими традициями европейской философии, со времен Возрождения борющейся за эмансипацию человека, отказ от прогрессивных традиций. Во-вторых, гуманистическая проблематика предстала лишь как предмет спекуляций на актуальном материале. Учитывая, что эти концепции были противопоставлены диалектико-материалистической концепции человека, следует сделать вывод об особой реакционности теорий и рассуждений русских религиозных идеалистов.

---

<sup>63</sup> Лазарев А. Рец. на кн.: Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность.— *Вопр. философии и психологии*, 1908, № 94, с. 547.

<sup>64</sup> Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии, с. 111.

## Ницше и идейная борьба в России конца XIX—начала XX века

Россия конца XIX — начала XX в. стоит на пороге важнейших социальных перемен. Революционный подъем рабочего класса, первая русская революция, рост социал-демократического движения определяли политическую ситуацию в России, особенности идеологической борьбы. «Эпоха ломки» отживших общественных отношений причудливо отразилась в сознании уходящих классов.

Общественно-политическую и духовную жизнь этого периода характеризует острая классовая борьба. Буржуазно-дворянская интеллигенция в подавляющем большинстве прочно связывала свою судьбу с защитой монархии. Подобная позиция идеологически была неотделима от поддержки философского идеализма, примитивной и «утонченной» религии, от злобной борьбы против идей марксизма. В статье «Наши упразднители» В. И. Ленин писал: «Не случайно, но в силу *необходимости* вся наша реакция вообще, либеральная (веховская, кадетская) реакция в частности, «бросились» на религию. Одной палки, одного кнута мало: палка все-таки надломана. *Веховцы* помогают передовой буржуазии обзавестись новейшей идейной палкой, духовной палкой»<sup>1</sup>. «Духовная палка» буржуазно-дворянской реакции «била» по-разному. Весьма пестрой была и идеалистическая философия. Она оказывалась, говоря словами Ф. Энгельса из письма к Г. В. Плеханову, сочетанием «самых невероятных и причудливых... идей»<sup>2</sup>. Мистицизм Вл. Соловьева и неогегельянство, христианская утопия Л. Толстого, противоречивые поиски Ф. Достоевского, Н. Федорова и неокантианство, культивирование иррационализма А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона на русской почве и т. д., и т. д. Анализируя указанную обстановку, В. И. Ленин пишет в «Детской болезни «левизны» в коммунизме»: «Годы реакции (1907—1910). Царизм победил. Все революционные и оппозиционные партии разбиты. Упадок, деморализация, расколы, разброд, ренегатство, порнография на место политики. Усиление тяги к философскому идеализму; мистицизм, как облачение контрреволюционных настроений»<sup>3</sup>.

Этот период развития России вызывает большой интерес у

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 20, с. 129.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 39, с. 344.

<sup>3</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 41, с. 10.

современных буржуазных историков русской философской мысли, особенно у теоретиков нового консерватизма. Под пером такого рода «исследователей» представители революционно-освободительной борьбы, предшественники марксизма от декабристов до революционных народников наделяются экстремистскими чертами: максимализмом, волей к власти и т. д. Положительное решение различных философских и социальных проблем, таким образом, связывается с русской идеалистической мыслью. Подобная позиция современных буржуазных исследователей русской философской и общественной мысли формировалась непосредственно под влиянием самих представителей русской идеалистической философии в лице Н. Бердяева, В. Зеньковского, Н. Лосского, которые после Октября эмигрировали и стали в буквальном смысле наставниками западных буржуазных специалистов по истории философской мысли России.

Анализ идейной борьбы в России указанного периода, данный В. И. Лениным, имеет огромное мировоззренческое, методологическое и политическое значение для разоблачения современного антикоммунизма. Один пример. В окружении нынешнего президента США Р. Рейгана фигурирует ярый антисоветчик Р. Пайпс, известный «советолог», специалист по истории русского консерватизма второй половины XIX — начала XX в. О политической ориентации Пайпса много писалось в нашей печати. По поводу философской ориентации Пайпса А. И. Новиков справедливо заметил: «Практически Пайпс утверждает мысль, что лишь консерватизм имел позитивную и конструктивную программу прогрессивного развития России. Силам же антиконсерватизма в этой программе отказано». А. И. Новиков характеризует подобные установки как «эклектический сплав почвеннических идей 60—70-х годов прошлого века, «веховства» и идей носителей «нового религиозного сознания», составивших ядро русской эмигрантской идеалистической и социальной мысли»<sup>4</sup>.

В переломные эпохи, когда «чувствуется приближение великой бури», как замечал В. И. Ленин, во всех классах общества, находящихся в состоянии «брожения и подготовки», усиливается интерес к основам мирозерцания, а у классов, стоящих «по другую сторону баррикад», интерес направлен на вопросы религии и философии. Это пробуждение интереса к общетеоретическим вопросам стимулируется в незначительной степени неизбежным обострением идеологической борьбы. Реакция, наступившая в России после первой революции, сопровождалась невиданным наступлением на прогрессивную общественную мысль, прежде всего на марксизм. Об этом свидетельствовал выход сборника «Вехи» (1909), этой, по словам В. И. Ленина,

---

<sup>4</sup> Новиков А. И. Нигилизм и нигилисты. Л., 1972, с. 187.



«энциклопедии либерального ренегатства»; вместе с тем — энциклопедии махового идеализма и мистики. Веховцы с особым рвением нападали на принципы, которые они, пусть частично, ранее разделяли, причем не делали особых различий между народниками и марксистами, атакуя, как показал В. И. Ленин, на то, что «есть общего у народничества и марксизма» («защита демократии путем обращения к массам») <sup>5</sup>. В идеалистическом лагере начинается интенсивное изобретение «новых религий», захватившее и неустойчивую часть интеллигенции, тяготеющей к социал-демократическому движению. Кое-кто из социал-демократических публицистов начал писать о «богостроительстве». А. В. Луначарский, например, усмотрел новую религию даже в самой социал-демократической идеологии. Этот период творчества А. В. Луначарского был подвергнут справедливой суровой критике.

Российская реакция активно заимствует разного рода идеалистические идеи, развиваемые идеологами западноевропейской буржуазии. На рубеже веков в глазах буржуазно-дворянской интеллигенции, мелкобуржуазных слоев значительный вес приобретает фигура Ф. Ницше (1844—1900) с его переоценкой всех ценностей, идеей «сверхчеловека», проповедью «сверхморали», основанной на принципе воли к власти. Что хорошо, по Ницше? Все, что усиливает чувство власти, волю к власти, саму власть в человеке. Ницше выразил тенденции и взгляды империалистической буржуазии. Формирование «сверхчеловека» предстает у него как возвращение к рабству. И хотя Ницше апеллирует к прошедшему, на деле речь идет о рабстве в его новейшей форме, об империалистическом и колониальном рабстве, о финансовых олигархиях, которые уже показали свое хищническое лицо, в том числе и в России, где вступили в союз с самодержавием в походе против рабочего класса.

Классовую суть «сверхантропологии» предтечи фашизма точно ухватил еще Ф. Меринг: «Будучи субъективно проявлением интеллектуального бреда, эта так называемая философия является объективно проявлением крупного капитала, и в этом своем качестве нашла широкую публику» <sup>6</sup>. Но внутренне саморазорванная и изложенная афористично философия жизни Ницше нередко воспринималась, и в России в том числе, как обоснование нового культурно-этического идеала, образа человека будущего. Социальная демагогия и нападки на буржуазную культуру (с крайне правых позиций) в ряде случаев создавали идеологу германского империализма славу борца за очищение общественной жизни от отжившего.

Широкое распространение ницшеанства среди мелкобуржуазной и дворянской интеллигенции в России было обуслов-

<sup>5</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 19, с. 172.

<sup>6</sup> Меринг Ф. Литературно-критические статьи. М.—Л., 1934, т. 2, с. 508—509.

лено множеством причин. В идеологическом отношении важно учесть то, что идеи Ницше «накладывались» на содержание произведений ряда известных и крайне противоречивых русских писателей. Прежде всего — на творчество Ф. М. Достоевского. Известно, что в трудных поисках решения проблемы человека писатель не пришел к однозначному решению. Его рассуждения о роли «сильной личности» дали основание говорить об идейном родстве Ницше и Достоевского. Эта легенда поддерживалась известным экзистенциалистом Л. Шестовым<sup>7</sup>. Ее пропагандирует ныне «советолог» Р. Пайпс. В выступлении на XIII Международном конгрессе исторических наук (Москва, 16—23 августа 1970 г.) Пайпс утверждал: «Центральной темой творчества Достоевского является утверждение, основанное на глубоком, далеко опередившем свое время проникновении в человеческую психологию, о том, что под цивилизованной внешностью человека скрываются могучие иррациональные, разрушительные инстинкты. По природе человек склонен не к любви, а к ненависти, и единственное, что удерживает его от воплощения этой ненависти в убийстве, — вера в бессмертие души и страх перед наказанием после смерти»<sup>8</sup>.

Анализ творчества Ф. Достоевского — особая задача. Для целей нашего исследования важно подчеркнуть, что одностороннее восприятие творчества писателя и в прошлом и в настоящем превращает его в сторонника «сверхантропологии». Тем самым авторитет Ф. Достоевского кладется на весы пропаганды ницшеанства как концепции, ставящей достижение социальных свобод в зависимость от появления «сверхчеловека». Принципиальная критика теории «героя и толпы» была дана К. Марксом и Ф. Энгельсом еще в «Святом семействе», продолжена В. И. Лениным в полемике с народниками.

В начале XX в. в России среди буржуазно-дворянской интеллигенции ницшеанство распространилось очень широко. По словам современника, «создался целый культ Ницше» и «явились даже фанатики этого культа»<sup>9</sup>. По признанию Андрея Белого, в идеях и идеалах Ницше увидели врага «безличной сущности» серой жизни, призыв к возрождению «личности героя», борца с «новым потоком тьмы»: «Он звал нас за ограду крепости наступать на ночь»<sup>10</sup>. В этом плане можно говорить о влиянии Ницше и на М. Горького в ранний «романтический» период его творчества. Сам писатель признавал: «Некоторых своих героев из босаюков я снабдил... кое-чем от философии Ницше»<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. (Философские трагедии). Берлин, 1922.

<sup>8</sup> Пайпс Р. Русский консерватизм во второй половине девятнадцатого века. М., 1970, с. 9.

<sup>9</sup> Вopr. философии и психологии, 1901, № 9—10, с. 561.

<sup>10</sup> Белый А. Арабески. М., 1911, с. 12—13.

<sup>11</sup> Горький М. Собр. соч. В 30-ти т. М., 1953, т. 25, с. 332.

Философия жизни импонировала мелкобуржуазным интеллигентам. По выражению И. Бунина, в условиях безвременья лучшее, на что был способен «каждый телеграфист», это «возомнить себя «сверхчеловеком».

В противоречивое положение в связи с отношением к ницшеанству попали идеологи крайне правого толка из буржуазного и дворянского лагеря. С одной стороны, им в высшей степени импонировал антидемократизм немецкого философа, его антисоциализм. С другой — Ницше был известен как критик христианства, как «атеист», провозгласивший «смерть бога», хотя отношение к христианству экстраполировали на трактовку им религии вообще. В сущности же место Христа в «сверхантропологии» занял «сверхчеловек». Христианская мифология уступила место мифологии «сверхантропологической». Правда, оценка Ницше как атеиста свойственна и некоторым прогрессивным мыслителям. Есть она и в советской философской литературе<sup>12</sup>.

«Атеист» Ницше, осмелившийся поднять человека, «эту тварь божью» до «самого бога», был подвергнут критике со стороны представителей ортодоксального богословия. В оценке философии Ницше как философии «природного зла» и жестокости сходились многие богословы<sup>13</sup>. Носитель «злого начала», сторонник «дикой и эгоистической животной природы человека», «отрицатель всех святых верований человека» — вот примеры эпитетов, которыми награждало Ницше ортодоксальное христианство в России<sup>14</sup>. Идея природного начала в человеке, проповедуемая Ницше, была воспринята как проявление «стихии зла и жестокости» и Вл. Соловьевым. Философ, который видел проявление свободы человека в стремлении к «богочеловеку» с его «истинным», «божественным началом», отрицательно отреагировал на идею «сверхчеловека»<sup>15</sup>. Соловьевский «богочеловек» — это носитель добра, мистической христианской любви к ближнему, покорности, которая в конечном счете приводила к примирению с действительностью. Он был чужд «сверхчеловеку», носителю «безобразного» природного начала, так нелюбимого Вл. Соловьевым, считавшим его препятствием

---

<sup>12</sup> См. напр.: Чикобава К. К. Критика религиозно-экзистенциальной философии Льва Шестова. Автореф. канд. дис. Тбилиси, 1975.

<sup>13</sup> См.: Слободский И. И. Фридрих Ницше при свете христианского мировоззрения. — В кн.: Христианство, наука, неверие. СПб., 1905; Щеглов В. Г. Граф Л. Н. Толстой и Фридрих Ницше. Казань, 1903; Сатрапинский И. И. Философия Ницше и ее отношение к христианству. (Опыт богословско-философского исследования философии Ницше). — Православный собеседник. Казань, 1916, ч. 1, 2; и др.

<sup>14</sup> См.: Смирнов А. В. Достоевский и Ницше. Публичная лекция. Казань, 1903.

<sup>15</sup> См.: Соловьев Вл. Оправдание добра. — Собр. соч. 2-е изд. СПб., (1894—1897), т. 8; Он же. Идея сверхчеловека. — Там же, т. 9; Он же. Словесность или истина. — Там же.

для проявления истинной, духовной сущности человека, основанной на любви и добродетели.

Тем не менее, основная идея нищезанятия — идея «сверхчеловека», окрашенная в высшей степени антидемократически, антигуманистически, вызывала интерес даже самых религиозно настроенных реакционных русских публицистов. Они не могли не заметить широкого распространения философии Ницше, ее популярности у определенных кругов общества. И религиозно-идеалистические философы пишут о «сверхчеловеке» как «провозвестнике радости будущего»<sup>16</sup>, «индивидуальном типе вне социальной обстановки», «культурно-этическом идеале»<sup>17</sup>. «Сверхчеловек» изображается в качестве носителя истинных ценностей красоты, чести, справедливости, «художественно-образным воплощением» любви к добру, к справедливости и т. д.<sup>18</sup> Подобные авторы пытались доказать, что Ницше толкует не о социальном господстве немногих, а о чисто духовно-интеллектуальном неравенстве. Такое «непонимание» и «критика» Ницше служили одним целям — защите и оправданию существующих порядков и были пронизаны страхом перед революционным движением народных масс. В сущности же антидемократизм Ницше импонирует тем, кто создавал «Вехи», проклинал революционеров за «народолюбие», «пролетаролюбие».

Некоторые пасовали перед откровенной проповедью «господства знати» и говорили, что это господство «не должно быть понимаемо, как господство политическое или вообще правовое... и еще менее можно думать о значении господства у Ницше как экономической, материальной власти над людьми»<sup>19</sup>. Делались даже попытки объявить философию Ницше вообще социальной утопией типа утопии Сен-Симона, Фурье и т. д., построенной на «модном человеческом «Я»»<sup>20</sup>.

Другие же узнавали в Ницше своего союзника в борьбе против социализма и прогресса. В этом плане характерна позиция одного из самых злобных врагов марксизма и большевизма религиозного мистика Н. Бердяева, оценившего поначалу учение Ницше как «ничтожное по существу»<sup>21</sup>, но затем изменившего свою оценку. Бердяев буквально в терминах «сверхантропологии» именует марксистское учение в виду его ориентации на пролетариат «разлагающим религией равенства». Спасение человека автор «философии неравенства»

<sup>16</sup> См.: Абрамович Н. Я. Человек будущего. (Очерк философской утопии Фр. Ницше). СПб., 1908.

<sup>17</sup> Авксентьев Н. Сверхчеловек. Культурно-этический идеал Ницше. СПб., 1906, с. 11—12.

<sup>18</sup> См.: Франк С. Ф. Ницше и «этика любви к дальнему». — В кн.: Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910.

<sup>19</sup> Франк С. Л. Ф. Ницше и «этика любви к дальнему», с. 65—66.

<sup>20</sup> См.: Абрамович Н. Я. Человек будущего.

<sup>21</sup> Бердяев Н. Л. Этическая проблема в свете философского идеализма. — В сб.: Проблемы идеализма. М., 1903.

связывает с признанием «сверхличных целей», «сверхчеловеческих святынь», всецело выступая за «сверхиндивидуализм» Ницше. Он с радостью идет за предтечей фашизма и в апологии войны, видя в ней «мистерию крови», ниспосланное богом «объединение человечества».

Именно с Ницше и Достоевского, по мнению Бердяева, начинается «новая антропология», подлинно «творческая философия», «творческая интуиция». Но традиции русской религиозной философии заставляют его внести поправку: «Истинная антропология может быть обоснованной лишь на откровении о Христе»<sup>22</sup>.

Христианско-антропологическая мистика бывшего «легального марксиста» до конца служила и продолжает служить антимарксизму, антикоммунизму и антисоветизму. Идеи Н. Бердяева по сей день источник «мудрости» современных буржуазных исследователей и «специалистов по русской философии», находящихся на службе современного империализма.

Таким образом, логика идеологической борьбы, классовой борьбы вообще толкала буржуазно-дворянских идеологов в России начала XX в. к принятию и поддержке самых антинародных и реакционных философских и политических идей. Пример философии жизни характерен в этом отношении. Если из среды богословов в адрес ницшеанства и раздавалась критика, то это была критика внутри одного идеалистического направления. Основывалась она на известной иллюзии по поводу «атеизма» Ницше. В сущности же российская реакция блокировалась с западноевропейской на почве борьбы с пролетарским движением, марксизмом. «Духовную палку» «новейшие» мракобесы находили, кроме прочего, в сочинениях Ницше и Шпенглера.

**В. Б. КУЛИКОВ**  
Уральский университет

## **Религиозно-философская концепция человека (критика «антропологии» М. Бубера)**

Философско-антропологические искания в условиях кризиса буржуазного общества строятся на иллюзорных основаниях, в том числе религиозных. Богословы же усматривают в философской антропологии ту область, в которой решается вопрос

---

<sup>22</sup> Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1915, с. 73.

о собственном назначении религии<sup>1</sup>. Таким образом, взаимовлияние и взаимопримирение религиозного и философского осмысления проблемы человека — факт современного буржуазного сознания. Хотя внешне такое признание осуществляется не всегда безболезненно. Достаточно вспомнить резкое осуждение экзистенциализма католической церковью, довольно-таки негативное восприятие официальным католицизмом концепции Тейяра де Шардена, отрицательное отношение к концепции французских персоналистов и т. д. Подобная ситуация порождается осознанием кризиса религии, попытками вырваться за узкие рамки той или иной официальной ортодоксальной религиозной доктрины, оставаясь в пределах религиозной точки зрения. Впрочем, конфликт продолжается не долгое время и заканчивается компромиссом, удовлетворяющим обе стороны, или вообще превращается в формальность, как, например, в случае с Габриэлем Марселем, который после осуждения экзистенциализма официальной католической церковью сменил название своей теории, оставив ее содержание прежним.

Широкое распространение в современных религиозных течениях получило обращение к неортодоксальным, нецерковным формам религии, религиозной философии. Весьма характерным в данном отношении является религиозно-философская концепция человека Мартина Бубера (1878—1965). Краеугольным камнем «обновленческой» философии М. Бубера выступает неортодоксальное течение иудаизма — хасидизм (chassidism — благочестивость), знакомство Бубера с которым состоялось еще в детские годы во время пребывания у деда на Западной Украине<sup>2</sup>. Философ пишет: «Первоиудейство возшло во мне, расцвело в темноте изгнания новым осознанием охвата человеком бога, открылось в этом как действие. Образы детства, воспоминания о цаддиках и общине поднимались, светили мне, и я познал идею современного человека. Одновременно стало для меня долгом провозгласить ее миру»<sup>3</sup>. Более широкое восприятие Бубером хасидизма, его преданий, легенд начинается в 1901 г. и не прекращается до конца жизни. В автобиографических фрагментах есть такое признание: «...В определенном смысле хасидистская традиция стала поддерживающей основой моего собственного мышления»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Gott, Mensch, Universum. Wien, 1974, S. 265.

<sup>2</sup> Хасидизм возник в середине XVIII в. и получил распространение в сельских еврейских общинах на Украине, в Польше, Австрии. Основателем движения является Израиль бен Элизер, прозванный Баал-Шем-Тов, или Бешт (1700—1760).

<sup>3</sup> Buber M. Werke. München, 1962—1965, Bd. 3, S. 967 (в этом томе собраны наиболее значительные работы Бубера по хасидизму: «Die Geschichte des Rabbi Nachman», «Die Legende des Baalschem», «Der Weg des Menschen zum Chassidismus»).

<sup>4</sup> Buber M. Autobiographische Fragmente: in Martin Buber. Philosophen des 20. Jg. Stuttgart, 1963, S. 33.

В хасидизме Бубер находит идею достижения единства человека со своей общностью, с другим человеком с помощью бога. Само царство божие, по Буберу,— только в совместном бытии, в сообществе, которое возникает вокруг духовного вождя — цаддика. Жизнь в живительном слове бога и осуществление божественного разговора как особого среза человеческого бытия составляет смысл и стержень человеческого существования,— полагает философ.

Религиозное учение хасидизма проникнуто своеобразным пантеизмом. Основная идея его может быть выражена следующим образом: нет ничего, где бы не было бога, бог во всем и везде. «Деятельное, творческое начало, говорит основатель хасидистской секты Израиль Бешт, всегда скрыто в деянии, в творении. Мир во всем своем разнообразии создан как бы из самого бога и вместе с тем неотделим от него, подобно тому, как складка в платье сделана из самого платья и в нем остается. Мир из бога и в боге»<sup>5</sup>. В каждой вещи сокрыта божественная сущность, путь к которой открывается только в деятельном отношении. От индивидуальных качеств человека зависит его собственное спасение, в этом процессе отсутствуют общие правила и необходимые формальности, поэтому нет двух одинаковых дорог к богу. Истинное приближение к богу, искренний разговор человека с творцом и тем самым обретение свободы могут быть реализованы только в общине единоверующих. Проповедь возвышения к богу в хасидизме не аскетична, а пронизана требованием восторженной, страстной любви и вдохновенного, радостного деяния.

Свое развитие в хасидизме получает и талмудическо-каббалистическая традиция, и в частности, такие ее идеи, как идея иррационалистического отношения к богу, имманенту, присущему вещам; культ первочеловека как основы творения и единства всех существующих форм; негативное определение божества, ограничения, отрицания, представленного бесконечной и неизменной субстанцией, которая в то же время подвержена воздействию конечного, смертного человека, общающегося с творцом. В этическом плане хасидизм утверждает равноценность добра и зла, вечное их взаимодействие. Зло признается в качестве низшей ступени добра, в качестве своеобразного его фундамента и основы. Вообще добро и зло — удел смертного человеческого существования, божественное выше того и другого, оно дает подлинное счастье. Поэтому человек должен через молитву и деяние стремиться к восприятию божественных искр, рассеянных в окружающем его мире.

Эта мысль особенно импонирует Мартину Буберу. На данной основе построено им взаимодействие мира Ты и Оно. Неохасидизм буберовского толка спекулирует на простоте и до-

<sup>5</sup> Цит. по кн.: Оршанский М. Г. Мысли о хасидизме.—В кн.: Критика иудейской религии. М., 1967, с. 369.

ступности хасидистских легенд и ритуала широким массам трудящихся евреев. Хасидизм рассматривается не только как гибкое и эффективное орудие социальной манипуляции, но и как альтернатива достижения науки, как учение сохранившего «чистоту и искренность» человеческого религиозного чувства.

Эволюция хасидизма привела его к идентификации с ортодоксальными формами иудаизма. Что касается культа цаддика, духовного вождя, авторитета и ясновидца хасидистской общины, он оброс таким сложным ритуалом, что значение цаддика стало мало чем отличаться от значения раввина. Недаром хасидизм получает своеобразную переоценку у М. Бубера. Бубер видит в нем лишь концентрацию имеющихся в иудаизме элементов<sup>6</sup>. Идеологический аспект такой оценки состоит в выхолащивании всякой социальной подоплеки хасидизма, придании ему статуса лишь религиозно-мистического учения, в приспособлении его к изменившимся общественным условиям в качестве нового средства религиозного закрепощения. В этом смысле Буберу принадлежит одна из самых значительных попыток — после Моисея Гесса (написавшего в 1862 г. работу «*Rom und Jerusalem*») и Ахад-Гаама — обоснования уникального социально-религиозного опыта евреев на примере хасидизма. В философском плане антропологическая концепция воспринимает такие особенности хасидизма, как открытость, непосредственность отношения к миру, к другим людям, активное обращение к богу в повседневной жизни, религиозная взаимосвязанность общности хасидов<sup>7</sup>. С точки зрения принятия религиозной веры в качестве определяющего элемента человеческой жизни подходит Бубер и к европейской историко-философской традиции. Особый интерес проявляется при этом к немецкой мистике, в частности к взглядам Я. Беме (не случайно диссертация Бубера посвящена проблеме человека в философии Якоба Беме.— *Beitrage zum Geschichtedes Individuations problem*. Berlin, 1904). Якоб Беме — религиозный натурфилософ, пантеист. Он пытался объяснить, как из природы бога появляется действительная природа. Так как все возникает от бога, лишь в нем и из него может быть познано, то, учит Беме, это означает, что в Христе все сокровища знания. Стало быть, чтобы знать все, надо знать бога. Как замечает Л. Фейербах, «у Беме все выводится из бога, т. е. из себя»<sup>8</sup>, ибо в конечном счете способность понимания человеком бога как живой, действительной сущности, означает самопознание человека. Фейербах подмечал, что «настоящим ключом и рычагом» теософии Беме, ее центральной проблемой выступает человек, в котором «заключены все тайны и который есть книга сущностей, так как

<sup>6</sup> Vid.: Buber M. *Israel and the World, the Thith of Iudaismus*. N. Y., 1957, p. 13.

<sup>7</sup> Vid.: Buber M. *Die Chassidische Botschaft*. Heidelberg, 1952, S. 196.

<sup>8</sup> Фейербах Л. *История философии*. М., 1974, т. 1, с. 180.



он есть подобие божества, великая тайна заключена в нем»<sup>9</sup>. «Где ты хочешь искать бога,— продолжает Беме,— в глубине над звездами? Ты не найдешь его там, ищи его в сердце своем, в центре рождения твоей жизни, там ты найдешь его. Сокрытый человек, в котором есть душа (поскольку любовь восходит в свете бога, в твоём сердце), есть собственно сущность бога»<sup>10</sup>. Человек сливается с богом, поскольку он — сущность, из которой все объясняется и производится, он — прообраз всех сущностей. Примыкая к позиции Беме, Бубер также полагает, что бог — частичка каждого человека, его врожденное «вечное Ты», которое загорается в нас своим огнем<sup>11</sup>. Подлинная встреча человека с богом актуализируется не в том, что человек познает действительность или преобразует ее, а в том, что живет, «становится» ею. Отмежевываясь от крайностей мистики (древневосточной или средневековой), растворяющих в нечеловеческом экстазе мир и бога, Бубер толкует о соединении бога и человека в метакосмосе природного мира. Такая установка не может, однако, скрыть иррационалистической ориентации философской антропологии М. Бубера. Он вслед за С. Кьеркегором ищет «подлинную религиозность», проповедует «обновление» человеческой жизни посредством религии «аутентичного существования». Кьеркегор называется «путеводителем и указателем» современной философской антропологии.

В работе, посвященной философии Кьеркегора (*Die Frage an den Einzelnen*, 1936), Бубер пишет: «Метафизика завладела здесь с такой силой и последовательностью конкретностью живого человека. Доказательство тому то, что конкретный человек стал рассматриваться не как изолированная сущность, но в проблематике своей связанности с абсолютным. Он не есть сам абсолютное Я немецкого идеализма, которое является предметом философского мышления... но действительная человеческая личность в связи с ее онтическим отношением к абсолютному»<sup>12</sup>. Философия Кьеркегора — воинствующий иррационализм. Он отрицает возможность научного познания мира и человека. «Система бытия невозможна,— заявляет философ.— Система и завершенность соответствуют друг другу, бытие же как раз противоположно этому»<sup>13</sup>. Субъективность, которая в представлении Кьеркегора открывает путь сущностного постижения человека, есть не что иное, как мистическое влечение, религиозная страсть. «Я всегда то, что я есть перед богом»<sup>14</sup>, всякое отношение человека к человеку обесценивается, остается лишь отно-

---

<sup>9</sup> Беме Я. Теософические письма, п. 20, § 3.— Цит. по: Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 220.

<sup>10</sup> Там же, с. 223.

<sup>11</sup> Vid.: Бубер М. Werke, Bd. 1, S. 142.

<sup>12</sup> Ibid., S. 359.

<sup>13</sup> Цит. по: Быховский А. Б. Кьеркегор. М., 1972, с. 57.

<sup>14</sup> Там же, с. 168.

шение Я к самому себе, как глубоко религиозное отношение, как «безусловная вера в бога». Своей позиции датский философ придает категорическую форму «либо-либо». «...Либо послушание богу... держаться с богом против людей ...либо держаться с людьми против бога. Ибо между богом и людьми идет борьба, борьба не на жизнь, а на смерть»<sup>15</sup>.

Кьеркегор «освобождает» человека от реальных жизненных отношений как излишних при общении с богом. Бубер заявляет по этому поводу: «Мы многому обязаны у него учиться, но последнему нет»<sup>16</sup>. Он переносит проблематику кьеркегоровского «единичного» на общность: не отдельный человек, а общность выступает перед лицом бога. Не изменяя сущностной линии человеческого бытия, повернуть человека к другим людям, сделать религиозную веру единственным видом межчеловеческих отношений — вот задача, которую поставил Бубер. В решении ее он апеллирует к философской антропологии Фейербаха, заключая: «В качестве вдохновителей я знаю Фейербаха и Кьеркегора. «Да» и «нет» в ответах им стали частью моего существования»<sup>17</sup>. Говоря «да» кьеркегоровской концепции религиозной веры, антрополог отвергает ее крайне эгоцентристские выражения, привлекая фейербаховскую концепцию единства Я и Ты как подлинно человеческого отношения. Фейербах полагал: «Отдельный человек сам для себя не заключает в себе человеческой сущности. Человеческая сущность налицо только в общности (Gemeinschaft), в единстве человека с человеком — единстве, которое основывается на реальности различия Я от Ты»<sup>18</sup>. «Туистическая первооснова» антропологии Фейербаха воспроизводится в буберовском положении о фундаментальном факте человеческого бытия как совместного бытия людей, Я и Ты<sup>19</sup>.

Однако Бубер стремится истолковать выводы философской антропологии Фейербаха в духе религиозного мистицизма, который был принципиально чужд Фейербаху. Взаимосвязь Я и Ты, человека с другим человеком получает, по Буберу, свои подлинные черты только в контексте религиозного диалога между богом и человеком. «Земная» любовь как сущностное, согласно Фейербаху, отношение между Я и Ты подменяется у Бубера трансцендентной, божественной связью между людьми. Фейербаховское обращение к любви как доказательству истинности бытия и его действительности, материальности переворачивается с ног на голову и представляется в буберовском понимании как свидетельство религиозного бытия человечества. Впрочем, для буржуазной философии такое «понимание» Фейербаха не ново. Еще Виндельбанд толковал об иррационалистическом

<sup>15</sup> Быховский А. Б. Кьеркегор, с. 178.

<sup>16</sup> Buber M. Werke, Bd. 1, S. 234.

<sup>17</sup> Buber M. Werke, Bd. 1, S. 298.

<sup>18</sup> Фейербах Л. Избр. филос. произв. М., 1955, т. 1, с. 203.

<sup>19</sup> Vid.: Buber M. Werke, Bd. 1, S. 404.

пути фейербаховского антропологизма<sup>20</sup>, австрийский приверженец Фейербаха Франц Йодль (слушателем его семинара был Мартин Бубер) преподносил философскую антропологию в качестве «новой религии». Современный философский антрополог Карл Левит сближает Фейербаха и Кьеркегора, в «свою веру» обращают Фейербаха так называемые «диалектические теологи», с ними смыкаются религиозные экзистенциалисты-католики (Г. Марсель). «Протестант Эренберг, призывая вообще пересмотреть отношение к Фейербаху, называет его «двуликим Янусом» в том смысле, что обращенный к прошлому, он является «духовным отцом материалистической волны, пронесшейся во второй половине XIX в.», обращенное к будущему его учение утверждает переход чувственного в сверхчувственное»<sup>21</sup>.

В качестве исключительной заслуги Бубера некоторые буржуазные исследователи считают проведенный им синтез фейербаховской антропологии и кьеркегоровского экзистенциализма на основе модернизированного хасидизма<sup>22</sup>. Таким образом, Фейербах «перевоплощается» из противника религии в ее «реформатора». Между тем, истинное восприятие философской антропологии Фейербаха связано с развитием материалистических аспектов его учения. Подводя итог критики метафизики, созерцательности и ограниченности фейербаховской философии, Энгельс пишет: «Фейербах не нашел дороги из им самим смертельно ненавидимого царства абстракций в живой, действительный мир. Он из всех сил хватается за природу и за человека. Но и природа и человек остаются у него только словами. Он не сможет сказать ничего определенного ни о действительной природе, ни о действительном человеке. Но чтобы перейти от фейербаховского абстрактного человека к действительным, живым людям, необходимо изучать этих людей в их исторических действиях. Но шаг, которого не сделал Фейербах, все-таки надо было сделать. Надо было заменить культ абстрактного человека... наукой о действительных людях и их историческом развитии»<sup>23</sup>. Материалистическое понимание общественных отношений, человеческой истории определяет сущность того переворота, который был совершен Марксом и Энгельсом в понимании человека по сравнению с философским учением не только Фейербаха, но и Гегеля.

Для религиозно-философской концепции характерна другая тенденция, которая столь отчетливо проявляется и при истолковании философии Иммануила Канта. С одной стороны, Бубер высоко оценивает попытку Канта сконцентрировать философское учение о человеке в специальной всеобъемлющей фор-

<sup>20</sup> См.: Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М., 1905, т. 2, с. 302.

<sup>21</sup> Цит. по: Быховский Б. Л. Л. Фейербах. М., 1967, с. 225.

<sup>22</sup> Vid.: Wehr G. Martin Buber. Hamburg, 1971, S. 86.

<sup>23</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 299.

ме — философской антропологии. С другой стороны, он осуждает Канта за непоследовательность, ограниченное воплощение сформулированного Кантом принципа в концепции трансцендентальной философии. Противоречия идеалистической трактовки человека заставили Канта искать убежище в «вере», не сводимой к религиозной. Последняя составляла лишь один из моментов практического разума. Данное обстоятельство как раз и не устраивает религиозную антропологию. В работе «*Gottesfinsternis*» Бубер отмечает, что философия должна быть открыта в религиозном переживании, которое одновременно есть содержание и цель философии. Поэтому, заключает антрополог, «того, что для Паскаля было решающим — любовь к богу, — недостает самым решительным образом Канту»<sup>24</sup>. Только в этом видится неудача попытки Канта превратить трансцендентальную философию в действительно философскую антропологию. Обращение к Канту в целом не случайно. Оно объясняется стремлением засвидетельствовать и подтвердить тождественность проблематики современной буржуазной философии трансцендентальному идеализму. Так, Хайдеггер ищет основание «фундаментальной онтологии» у Канта, Ясперс предлагает свой вариант интерпретации кантианства. Бубер толкует о Канте как «провозвестнике философской антропологии». Общим моментом у «приверженцев» Канта выступает произвольное истолкование трансцендентальной философии, принижение одних и преувеличение других особенностей. Философия, которую Маркс называл немецкой теорией французской революции, а Энгельс с гордостью признавал в качестве идейного истока теории научного социализма, фальсифицируется представителями философской антропологии с позиций, которые были глубоко враждебны самому Канту, с позиций антирационализма и религиозного мистицизма. Поиск новых путей обоснования современных вариантов идеалистической философской антропологии ведется и с другой стороны. Основной упрек, выдвинутый против классической, в частности немецкой, философии заключается в том, что идеализм будто бы ликвидировал проблему человека как таковую, максимально рационализовав индивида. В действительности проблема человека была поставлена немецким идеализмом на одно из центральных мест. В кантовском учении это требование было сформулировано достаточно четко, здесь же провозглашалась общая ориентация на активную деятельность разума. Однако преодолеть дуализм своей концепции Кант не смог. Дальнейшее развитие немецкой философской классики и было связано с попытками преодолеть дуалистически непоследовательное наследие ее родоначальника.

В определенном отношении попытки последовательного разрешения противоречий кантовского трансцендентального идеа-

---

<sup>24</sup> Buber M. Werke, Bd. 1, S. 540.

лизма нашли свое законченное выражение у Гегеля. Он противостоит Канту не только в содержательном плане, но и в методологическом. Правда, прикрытая идеалистическим монизмом противоречивая действительность человека так и не была и не могла быть объяснена. Поэтому рецидив нового проявления принципа двойственности как мировоззренческой установки в кьеркегоровском учении оказался отнюдь не случайным. Это же, в свою очередь, обусловило резко отрицательное отношение к рационализму Гегеля со стороны религиозных антропологов, в частности Бубера<sup>25</sup>.

Критика Бубером фейербаховского антропологического принципа и гегелевской диалектики направлена в конечном счете против марксистской философии, в которой органически сплавлены материализм и диалектика. Если Фейербах осуществляет, по мнению Бубера, «антропологическую редукцию» человека, то Маркс совершает «социологическую редукцию», замыкает познание человека на его общественное бытие. Признавая тот факт, что Маркс сделал значительный шаг вперед по отношению к Гегелю, приблизился к «действительному человеку», Бубер не может простить методологической приверженности Маркса к диалектике. Маркс, весьма высоко оценивая значение гегелевской диалектики, подчеркивал вместе с тем коренное отличие материалистической диалектики от идеалистического варианта<sup>26</sup> в объяснении общества и человека. Бубер в этом находит повод для обвинения Марксовой концепции человека в «неспособности» выразить полноту человеческого бытия. Диалектическое, по Буберу, равноценно абстрактному, опосредованному в противоположность фактическому, непосредственному знанию достоверного. Согласно такому представлению, Маркс лишь социологически упрощает гегелевскую концепцию мира, на место абсолютной идеи «подставляет производственные отношения»<sup>27</sup>.

Мир человека, рассмотренный в форме «диалектического процесса», по Буберу, является «чуждым человеку», поскольку развивается с необходимостью естественного процесса. Человек лишается специфического положения в космосе. Делается вывод: Марксов «диалектический мир» человека так же мало приспособлен для подлинной жизни человека, как и «мыслительный космос» гегелевской философии. «Диалектика не спасает человека, ему самому надлежит сделать шаг, который отдалит его от пропасти. Сила, вызывающая этот шаг, приходит к человеку

---

<sup>25</sup> В последнее время возрос интерес к творчеству Гегеля в аспекте обоснования антропологических представлений. См.: Löwit K. *Philosophische Anthropologie*.— In.: *Philosophische Anthropologie heute*. Stuttgart, 1975.

<sup>26</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 21—22.

<sup>27</sup> Buber M. *Das Problem des Menschen*. Heidelberg, 1951, S. 336.

из тех глубин неуверенности, в которые человек затянут отчаянием»<sup>28</sup>.

Гарантия будущего и его надежность доступны только вере, только верующему. Поэтому Бубер обвиняет Маркса как последователя Гегеля в попытке секуляризации мессинизма<sup>29</sup>. Речь идет о том, что конкретное понимание общественной жизни, учение о пролетарских массах, о действительных преобразователях общественных отношений и творцах будущего мира отождествляется с гегелевским стремлением ограничить историческое движение рамками господствующей системы.

Только целостной картиной человека великой веры, полагает Бубер, соответствует целостная картина будущего божественного мира. Религия выступает определяющим фактором социального единства и обоснования подлинности человеческого существования. Только вера способна ухватить и выразить настоящее, синтезировав в себе опыт прошлого и будущего. «Доказательство» этому отыскивается Бубером в толковании Библии и многочисленных древнееврейских притч и легенд. Исключительность еврейской нации Бубер усматривает в том, что она предрасположена вникать в смысл и слова бога, передаваемые ветхозаветными писаниями. Уникальный опыт встречи с богом реализуется всегда в настоящее время. Другой стороной этой связи является возведение и передача божественного единства всему человечеству. Указание «пути обновления» общественной и индивидуальной жизни тем самым увязывается с проповедью «богоизбранности», «исключительности» еврейского народа.

Особое влияние в этом плане оказал Ф. Ницше, которого Бубер называет «создателем нового чувства жизни»<sup>30</sup>. Ф. Ницше повлиял не только на способ философствования, но и определил националистическую окраску буберовского учения. Достаточно ясно сущность этого воздействия обрисовал один из лидеров культурсионизма Ахад-Гаам (к его последователям причислял себя и Бубер): «Людам, знакомым с предметом, нет нужды говорить, что такое «еврейское ницшеанство». ...Если мы признаем, что цель всего существующего — появление сверхчеловека, то важная часть этой цели есть появление сверхнарода». Ему вторит другой теоретик сионизма Макс Нордау: «Низкая раса скоро погибнет совсем. Я не вижу для нее никакого спасения. Смерть, на которую осуждены дети природы, вовсе не мучительна»<sup>31</sup>. Конечно, Бубер воздерживался и даже выступал против таких фашистских выводов, которые делались наиболее воинствующими националистами, но очевидно, что теоретиче-

---

<sup>28</sup> Buber M. Werke, Bd. 1, S. 339.

<sup>29</sup> Подобная оценка характерна и для русского религиозного философа Н. Бердяева.

<sup>30</sup> Buber M. Ein Wort über Nietzsche und Lebenswerte. Ser. Kunst und Leben. Berlin, 1900, S. 35.

<sup>31</sup> Цит. по: Реакционная сущность сионизма. М., 1972, с. 178.

ский постулат «духовного сиониста» неразрывно связан с практическим выводом из этого постулата «политического сиониста». В самом сионизме мелкобуржуазно настроенная интеллигенция стремилась найти свое место и соответственно обосновать свою позицию философско-религиозными средствами. Типичным представителем такой интеллигенции выступает Мартин Бубер.

Принимая участие в организации сионистского движения, участвуя в работе конгрессов, Бубер вскоре расходится во взглядах на цели сионизма, средства их достижения с лидером и основателем Всемирной еврейской организации Теодором Герцлем. Узкорационалистическую направленность лидеров политического сионизма философ хочет «преодолеть» в рамках истолкования сионистской идеи «богоизбранного еврейского народа». С этой точки зрения сионизм объявляется не партийным делом, а «мировоззрением», жизненным порывом. Сионизм, в представлении Бубера, более чем еврейский национализм. Это признание исключительности, избранности в смысле не того, что есть в определенном географическом месте, а того, что должно стать, выражаясь языком библии, «началом царства божьего» над всем человечеством. Бубер акцентирует свое внимание на мессианистском аспекте сионизма. Отход Бубера от политического сионизма обусловлен разногласиями внутри сионистского движения и означает отнюдь не разрыв с сионизмом, а попытку понять сионизм как некое абстрактно-гуманистическое начало еврейского народа, его самосознание, распространяющее свое влияние и на все другие народы.

Таким образом, стремление придать сионизму религиозно-антропологическую окраску, расширить до межчеловеческих масштабов, встать над политикой и идеологией — такова установка «библейского гуманизма». В религиозном плане речь идет о стремлении объединить усилия других религиозных течений и концепций с целью «умножения власти бога». Недаром оценка религиозно-антропологической концепции Бубера со стороны таких видных представителей христианской религии, как П. Тиллих, Э. Бруннер, Р. Нибур и т. д., чрезвычайно высока<sup>32</sup>. Религиозно-антропологическое обоснование этого положения призвана дать «диалогическая философия» М. Бубера. Основные идеи концепции излагаются в работе *«Ich und Du»* (1923) и разрабатываются в последующих произведениях: *«Zwiesprache»* (1932), *«Elemente des Zwischenmenschlichen»* (1953), *«Das Problem des Menschen»* (1948), *«Urdistanz und Beziehung»* (1951).

Решение проблемы человека на пути естественнонаучного анализа не в состоянии дать ответ на принципиальные вопросы, полагает философ. В противоположность частичному охвату

<sup>32</sup> Tillich P. Martin Bubers dreifaches Beitrag zum Protestantismus. Stuttgart, 1962. Bd. 7, S. 149—150; Brunner E. Judentum und Christentum.— In.: Martin Buber (von P. Schilp, M. Friedman). Stuttgart, 1963, S. 311.

науки, антропология способна постигнуть «целостность человека» как единство многообразных качеств — «духовных и материальных». Все предшествующие философские попытки представляются односторонними, абсолютизирующими в человеке либо дух (Гегель), либо природу (Фейербах), либо животное (Ницше), либо наличное бытие (Хайдеггер), либо дуализм духа и порыва (Шелер). Преодолеть неполноту во взглядах на человека философская антропология предлагает на основе включения природы, духа, общества в единство человеческого к ним отношения. Поэтому проблема философской антропологии есть проблема специфической целостности и ее специфической взаимосвязи<sup>33</sup>.

Иначе говоря, целостность человека проявляется в особом рода отношениях человека к миру материальному, духовному, общественному. Аналогичны высказывания на предмет философской антропологии, встречающиеся у Г. Пlessнера и Э. Хенгстенберга<sup>34</sup>. Впрочем, если данная установка косвенно фиксирует признание давно известного требования видеть сущность человека в совокупности общественных отношений, то реализация ее религиозно-антропологической философией противоположна научному решению. Диалогическая философия сводится к «самопознанию» человека в особом акте «вхождения непосредственно в жизненный процесс». Известный западногерманский исследователь Вальтер Брюннинг следующим образом поясняет смысл буберовского принципа: «Для Мартина Бубера человек достигает своего подлинного самопонимания только тогда, когда он высвобождается из всеобщих порядков, которые окружают его, как тюрьма. Только индивидуальный человек, который не может найти убежища в жесткой надвременной системе, который поэтому сам делает себя проблематичным, производится к собственной сущности»<sup>35</sup>. Соответственно философ должен не анализировать, не объяснять, а всей личностью сливаться с жизнью и в ней непосредственно отвечать на вопрос о сущности бытия человека. «Моя философия,— пишет антрополог,— служит тому, чтобы сделать доступным однажды испытанное и воспринятое отношение»<sup>36</sup>, опыт религиозной веры. Средства такого постижения находятся «по ту сторону» научных методов познания и невыразимы категориально.

Герменевтика получает в религиозно-философской антропологии новое звучание за счет синтеза с кьеркегоровской идеей парадоксальности религиозного переживания — значения «риска

<sup>33</sup> Vid.: Buber M. *Das Problem des Menschen*, S. 87.

<sup>34</sup> Vid.: Plessner H. *Die Aufgabe der philosophische Anthropologie*. Frankfurt a. M., 1970, S. 124; Hengstenberg H.-E. *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart, 1957, S. 5.

<sup>35</sup> Brünning W. *Philosophische Anthropologie: historische Vorstellungen und gegenwärtigen Stand*. Hamburg, 1964, S. 106.

<sup>36</sup> Buber M. *Aus einer philosophischen Rechenschaft*.— *Werke*, Bd. 1, S. 1112.



верить». Особенно широкое применение герменевтика получает при интерпретации Библии. Ветхозаветные писания истолковываются не просто в качестве завета, а как развернутая модель реализации жизни человека и нации по «отношению к богу». «Священную книгу» следует не читать, а вслушиваться и сопереживать «встречу» людей с богом и таким образом непосредственно «включаться» в разговор с «высшим Я». Библия, согласно Буберу, является «живым» призывом и должна быть воспринята активно. В этом видится решающий «гуманизирующий» фактор Библии в жизни человека. Немаловажным аспектом подобного толкования выступает попытка Бубера показать «диалогический характер» библейских мифов и преданий и тем самым обосновать глубинную основу своей религиозно-философской концепции. Библия свидетельствует о диалоге между богом и людьми, «между высшим и низшим», Я и Ты и характеризует собой величайшую гармонию божественного и человеческого. Суть «библейского гуманизма», проповедуемого Бубером, заключается в подчинении человеческого дела божественному слову, в стремлении подключиться и постичь всей жизнью диалог с абсолютном. На этом пути человек обретает единственный смысл своего бытия в мире. Содержательно речь идет о «парадоксальной» взаимосвязи бога и человека в актах творения, откровения и искупления.

Сущность человека постигается в отношении Я и Ты. Здесь — главный элемент антропологической концепции М. Бубера. Первоначальный аспект отношения Я к Ты указывает на «фундаментальный факт существования человека с человеком»<sup>37</sup>. «Вступление в отношение» есть процесс непосредственного участия в становлении личности, актуализация человеческой сущности. Стремление к Ты конститутивно, т. е. изначально определено в каждом, является врожденной способностью. Доказательства тому отыскиваются в жизни примитивных народов и детей. Затем «природная связанность» перерастает в духовную стадию отношений. Форма, в которой происходит отношение Я к Ты, определяется встречей. Встреча, или актуально совершающееся отношение, уникальна, неповторима, моментальна для каждой отдельной личности. В ней неожиданно распахивается и открывается человеку подлинное настоящее, его Ты, смысл жизни. Сфера функционирования, действия встречи тоже своеобразна, это так называемая сфера чистой непосредственности, духовности — сфера «между». Категория «между», одна из основополагающих в философской антропологии Бубера, обозначает интегрирующий момент личностных отношений, их ядро. В качестве носителя этих отношений сфера «между» несводима ни к объекту, ни к субъекту. По одну ее сторону располагается субъективность, по другую — объек-

---

<sup>37</sup> Buber M. Das Problem des Menschen, S. 455.

тивность. «Она подобна острому гребню гор или лезвию бритвы»<sup>38</sup>. Сущность «между» — это то, что «совершается не в одном, не в другом, но между обоими»<sup>39</sup>. Открытие данного «третьего» измерения, полагает философ, дает основание для преодоления крайностей философских течений и направлений. Во что выливается подобное «преодоление», можно судить по тому, как реализуются «Я — Ты-отношения», распространенные на область природы и духа. В сущностном отношении к природному явлению выявляется его «целостное бытие», душа так, что в «шуме листвы», «в камне», в «глазах животного» открывается человеку частичка Ты<sup>40</sup>. Такой подход, полагает Бубер, противоположен естественнонаучному анализу. Отношение к духу требует глубокого личного сопереживания. Диалог реализуется в любви. Любовь отвергается Бубером в значении чувства человеческой привязанности. Чувства лишь сопровождают, сопутствуют любви, но не образуют ее. «Чувства живут в человеке, а человек живет в любви»<sup>41</sup>. Диалог в общении людей обретает форму «обращение — ответ» и может выражаться не только в разговоре, но и в жесте и молчании. Возможность диалогических отношений между людьми открывает возможность таких отношений и к природе, и к трансцендентной сущности. Но смысл при этом остается один: обрести чистую духовность, тождественную сущности бога. «Человек живет в духе силой своих отношений», тайное, скрытое Ты пронизывает все сферы жизни и обнаруживает в динамике конкретных ситуаций «дуновение вечного», бога<sup>42</sup>. Общение людей, их творчество выступают «великими комментариями» божественного языка, а любовь к богу характеризует высшее и совершеннейшее по чистоте отношение. «Это озарение, которое освящает мир и приводит человека к спасению»<sup>43</sup> и достижению свободы. Между тем еще Л. Фейербах указал на то, что «религиозная любовь любит человека только ради бога», т. е. она лишь случайно любит человека, а на самом деле любит бога. «Философия диалога» — яркое тому подтверждение.

Религиозно-антропологическая концепция Бубера ориентирована на признание в качестве действительных не только «подлинных», «диалогических отношений», но и «неподлинных» отношений типа Я — Оно. Последние раскрываются как субъектно-объектные отношения в сфере познания природы, общества, человека и даже бога, существуют в качестве проявления необходимого познавательного долга. Такое познание достигается дорогой ценой разрыва конкретной личности и, главное, отде-

<sup>38</sup> Buber M. Dem Gemeinschaftlichen folgen.— Werke, Bd. 1, S. 473.

<sup>39</sup> Ibid., S. 405.

<sup>40</sup> Buber M. Ich und Du.— Werke, Bd. 1, S. 143.

<sup>41</sup> Ibid., S. 132.

<sup>42</sup> Ibid., S. 103.

<sup>43</sup> Фейербах Л. Избр. филос. произв., т. 2, с. 313.

ления человека от бога, ведет к отказу от «действительного созерцания мира»<sup>44</sup>. Антисциентистская по своей сути доктрина создает иллюзию согласия с естественнонаучным знанием, когда резкие выступления против роста научно-технических достижений сочетаются с признанием в сфере компетенции науки «неподлинных» проявлений человеческого существования. Тенденция к такому компромиссному решению отражает противоречивость судьбы науки в современном капиталистическом обществе, когда с ростом благ, приносимых научно-техническим прогрессом, прямо пропорционально растет опасность окончательной девальвации интеллектуальных и моральных возможностей человека, обезличивания, неуверенности в мирном будущем и т. д. «Область предметности, мир Оно делает человека зависимым и несвободным. В этом мире можно прожить, но это жизнь не-человека»<sup>45</sup>. Пафос существования «среди вещей» сводится к тому, что человек с необходимостью устремлен к достижению «Я—Ты-отношений» путем высвобождения от реальных социальных отношений. С такой же необходимостью человек обратно «вталкивается» в мир предметных связей и вновь ищет диалога с Ты. Поскольку каждый человек касается лишь частичного «вечного Ты», постольку можно говорить о совокупности этих представлений в едином центре, общности, или, как говорит Бубер, о «подлинном Мы». Общность, эта живая действительность диалогических отношений, понимается Бубером не как психологическая взаимосвязанность, а как субстанциональная «живая связь» с богом, который является цементирующим пунктом совместной жизни. «Мы», о котором я говорю, не коллективность, не группа, не взаимосвязанное множество. «В горизонте Мы является слово бога»<sup>46</sup>. Общность Мы обеспечивает диалог с абсолютным, выступает его полноценным партнером. Другая сторона общности направлена на формирование и сохранение диалогического отношения внутри личности. Тем самым, полагает философ, устанавливается единство общности и личности. Развивая представление об общности как некоей личности-коллективе, как Мы, Бубер толкует об общественной жизни как отношении между подобными общностями с точки зрения «живительного Ты». Бог является как бы высшим проявлением и гарантом общественной жизни.

Бубер в таком же аспекте говорит об истории человека как о месте особой встречи человека с богом, как об особом духовном процессе, в котором актуализируется общение с богом. Прообразом такой общности является библейская религиозная община. Этот опыт должен быть воспринят, по мысли Бубера, в создании специальных поселений, где слиты под религиозной эгидой хозяйственная, культурная и прочие функции. На деле

<sup>44</sup> Buber M. Nachlese. München, 1965, S. 129, 133.

<sup>45</sup> Buber M. Ich und Du. Köln, 1966, S. 44.

<sup>46</sup> Buber M. Das Wort das gesprochen Wir.— Werke, Bd. I, S. 472.

организация таких общин потерпела провал. Таким образом, во всех своих конкретизациях диалогический принцип выявляет религиозно-мистическое содержание отношений человека с миром.

В заключение отметим ведущие тенденции религиозно-философского обоснования человека: приспособление религиозного восприятия человека к социальным условиям позднебуржуазного общества с целью выработки новых средств духовного закрепощения; одностороннее рассмотрение историко-философской традиции с позиций религиозного антирационализма; абсолютизация вненаучных способов освоения мира, что делает религиозную герменевтику основным методологическим приемом; попытка представить религиозное отношение в качестве активной жизненной силы, на основании которой строится религиозное «обновление» личности и общества; интегративная функция религиозно-философской концепции в аспекте выработки идеологического единства различных религиозных течений.

Обращение к философии как единственной возможности получить целостное представление о человеке с точки зрения религиозного отношения оказывается очередным вариантом идеалистической мистификации проблемы человека. Уводя решение проблемы в дебри религиозного иррационализма, философская антропология лишает себя и смысла, и содержания.

**Н. С. ЗУДИХИНА**  
Свердловский горный институт

## **Сущность и существование человека.**

### **Критика философско-антропологической концепции**

Современный период, как отмечается в материалах XXVI съезда КПСС, характеризуется заметным обострением идеологической борьбы<sup>1</sup>. Борьба противоположных общественных систем, классовая в своем существе,— это, в конечном счете, есть борьба за человека, против обезчеловечивания, эксплуатации, духовной деградации.

Исторический динамизм XX в. по-новому поставил вопрос о практической и мировоззренческой ориентации человека в мире. «Если эпоха буржуазных революций,— отмечает К. Н. Любутин,— выдвинула в центр философского исследования разум и человека в качестве разумного существа, то эпоха пролетарских революций, заканчивающая «предысторию» человечества, выдвигала в центр философского исследования практику и че-

---

<sup>1</sup> См.: Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981, с. 9.

ловека в качестве общественного практически действующего существа»<sup>2</sup>. Современная буржуазная философия поставлена перед необходимостью соотнести прежние теоретические представления о человеке, его существовании с иной эпохой.

Актуализация проблемы сущности и существования человека имеет под собой причины как социально-классового характера, так и связанные с присущими буржуазному человековедению трудностями методологического плана. Не только социальная практика, но и социальное познание зафиксировали историчность человеческой природы. «Историческое, этнологическое познания,— пишет Г. Плеснер,— выдвигают в центр вопрос об отношении между постоянством и изменяемостью человеческой природы, то есть вопрос о границах ее историчности»<sup>3</sup>. Таким образом, перед буржуазной философией XX в. встала как одна из важных проблем проблема соотношения социального существования человека с его сущностью. Буржуазный философ Г. Дукс, характеризуя антропологические концепции современной буржуазной философии, следующим образом выразил сущность их поисков: «Колебание между статическим определением сущности и динамической историчностью существования человека составляет современное состояние и проблематику антропологической философии»<sup>4</sup>.

В буржуазной философии конца XIX — начала XX в. появился целый ряд течений, выдвинувших проблему сущности и существования человека в центр исследования. Во введении к работе «Человек и его бытие как проблема современной философии» (М., 1978) справедливо отмечается: «Необходимо дать обобщенную характеристику современной буржуазной «философии человека», выделяя в ней не просто отдельные школы и направления, а выявляя некоторые «сквозные» проблемы, которые в ней так или иначе преломляются»<sup>5</sup>. На наш взгляд, такой «сквозной» проблемой для современных антропологических течений буржуазной философии (философия жизни, экзистенциализм, философская антропология, психоанализ и др.) является проблема сущности и существования человека.

Среди антропологически ориентированных течений современной буржуазной философии философская антропология выделяется по своим социально-мировоззренческим и теоретическим установкам. Мы связываем понятие «философская антропология» с именами немецких буржуазных философов М. Шелера (1879—1928) и Г. Плеснера (род. 1892).

<sup>2</sup> Любутин К. Н. Эволюция антропологической трактовки общественных отношений.— В кн.: Наука и развитие общественных отношений. Свердловск, 1980, с. 145.

<sup>3</sup> Plessner H. Über einige Motive der philosophischen Anthropologie.— Studium Generale, 1956, Jg. 9, S. 452.

<sup>4</sup> Dux G. H. Plessners philosophische Anthropologie im Prospekt.— In: Plessner H. Philosophische Anthropologie. Frankfurt a. M., 1970, S. 255.

<sup>5</sup> Человек и его бытие как проблема современной философии, с. 4.

Социально-мировоззренческую функцию философской антропологии Г. Пlessнер связывает с нормализацией социального бытия человека в буржуазном обществе. Каждое поколение людей, считает он, руководствуется в своей жизни определенным самопониманием человека. Кризис буржуазного общества разрушил старые идеалы. Общество потеряло идеалы и христианские, и эстетические, и научно обоснованные<sup>6</sup>, а человек потерял свой «образ». Задача философской антропологии — помочь человеку обрести новые ценности, новый жизненный идеал, вернуть уверенность в себе. Высшей жизненной ценностью Пlessнер объявляет самого человека. Философская антропология вносит оптимистическую струю в буржуазное видение мира, концепции «антропологов» широко используются в буржуазной политической пропаганде.

Философская антропология претендует на роль методологической основы всей системы частнонаучного знания о человеке и обществе. «Философская антропология в современном звучании этого слова, — пишет Г. Пlessнер, — связана, будучи философской антропологией, с группой наук, изучающих человека»<sup>7</sup>. Создание философской антропологии, считает он, было бы невозможно без новых открытий в социологии, медицине, психологии, биологии. Возникла необходимость в философской теории, которая бы, с одной стороны, актуализировала частнонаучное знание о человеке, а с другой — подвела бы под него категориальный фундамент. Особенно остро встал вопрос о методологическом основании в «науках о духе», считает Г. Пlessнер. «Не какие-то эмпирические дисциплины, как, например, описательная психология, а философия человеческого существования, философское учение о сущностных формах человека» дает материал для всеобщей герменевтики, создает собственный понятийный аппарат о человеке»<sup>8</sup>.

М. Шелер и Г. Пlessнер, находясь у истоков нового философского течения, были озабочены прежде всего проблемами метода философского познания человека. Поставленный «антропологами» вопрос: «Что такое человек?» трансформировался в вопросы: «Как человека познавать? Какими средствами его объяснять? И объясним ли он вообще?»

В концепции человека, развиваемой Г. Пlessнером, ставится проблема единства онтологического и гносеологического срезов изучения человека. Метафизический характер буржуазной философии привел ее к неразрешимым дилеммам: как соотносить между собой философскую теорию бытия (которая всегда пре-

---

<sup>6</sup> Plessner H. Das Problem der Unmenschlichkeit. — Universitas, 1973, Jg. 28, S. 1343.

<sup>7</sup> Plessner H. Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Bern, 1953, S. 119.

<sup>8</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin — Leipzig, 1928, S. 28.

вращается в метафизику, т. е. антидиалектику) и действительную историю развития природы и общества; философскую теорию познания — и действительный процесс познания, совершающийся в науках. Поворот к «антропологической» проблематике в ее современном звучании породил новую дилемму: как связать теорию человеческой сущности с действительной историей существования человека.

Вопрос о сущности человека, считает Г. Пlessner, стал сегодня таким вопросом, «который может быть решен только при уклонении от крайних позиций»<sup>9</sup>, как чрезмерного релятивизма Шпенглера, так и неумеренного трансцендентализма Хайдеггера и Ясперса. Философская антропология, отвечая на вопрос «Что такое человек?», должна, утверждает Пlessner, найти такой метод познания, который бы преодолевал крайности релятивизма и трансцендентализма.

Вся историко-философская традиция изучения человека, по мнению Г. Пlessнера, вращается в двух сферах — либо материалистически-эмпирической, либо идеалистически-априорной. В современный период эти два пути, согласно Пlessнеру, исчерпали себя, скомпрометированы успехами развития человекознания в целом. Марксистскую теорию общества и человека Г. Пlessнер рассматривает как неудачную попытку выйти из кризиса. Маркс и Энгельс, пишет он, «сформулировали законы соотношения между хозяйством, социальным состоянием и духовной жизнью»<sup>10</sup>. Сквозь их призму пытаются они объяснить человека и его существование. Г. Пlessнер трактует марксистское учение об обществе как учение о культуре, но не о человеке. Человека следует понять из самого себя, из его «внутренней природы», а не из общества и его законов. «Философская антропология, — пишет Пlessнер, — должна понять человека и мир, исходя не из бытия или трансценденции, пусть даже самого бога, а понять бога и мир, исходя из человека»<sup>11</sup>. Более того, природа человека рассматривается «антропологом» как конструктор социальности. Структура и внутренняя динамика человеческой природы определяет существование человека в мире, форму и характер общественных отношений. «Область проблем социологии, — пишет Пlessнер, — не должна быть индифферентной по отношению к какому-либо пониманию сущности человека, поскольку эти понимания сущности играют фундаментальную роль для формирования человеческих отношений»<sup>12</sup>. Практическое и мировоззренческое значение философской антропологии усматривается не просто в создании концепции человеческой

---

<sup>9</sup> Plessner H. Über einige Motive der philosophischen Anthropologie, S. 449.

<sup>10</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 11.

<sup>11</sup> Plessner H. Über einige Motive der philosophischen Anthropologie, S. 446.

<sup>12</sup> Plessner H. Zwischen Philosophie und Gesellschaft, S. 239.

природы, а в создании фундамента для объяснения всей человеческой жизни. Задача философской антропологии — сделать микрокосмическую идею человека руководством для «политического макрокосмоса», «философская антропология возможна только как политическая»<sup>13</sup>. Политическая антропология должна раскрывать, по мысли Пlessнера, «взаимную зависимость, в которой находятся понимание человеческой природы, т. е. взаимодействие физических органов, психики и тела, обусловленное разумом, волей, чувством, и понимание государства или общества»<sup>14</sup>. Философская антропология, таким образом, принимает в качестве основного методологического принципа философского познания антропологический принцип.

Марксистскую теорию человека и общества Пlessнер интерпретирует как «круговую аргументацию между духом и телом»<sup>15</sup>. Задача философской антропологии — избежать «круговой аргументации между духом и бытием», подняться выше противоположности сознания и материи (тела). Она должна строиться, считает Пlessнер, на иных методологических основаниях, нежели сведение одного из начал (телесного или духовного) к другому. Философские концепции, построенные на одном из многих «измов», как материализм, идеализм, натурализм, рационализм, эмпиризм и т. д., «неизбежно терпят неудачу, так как они останавливаются перед двойной истиной аспекта сознания и аспекта тела, мира»<sup>16</sup>. Подлинная философия должна занимать нейтральную по отношению к «измам» позицию философствования, которая выдерживала бы себя в многообразии часто даже противоречащих друг другу позиций. Человек представляет собой неразделимое единство тела и духа, и эта особенность должна быть решающей для выбора метода его познания. Человек — персональное выражение «жизни». Понятие «жизнь» должно быть подлинным источником философствования, исходным методологическим принципом философской антропологии. «Жизнь» нейтральна, индифферентна к различиям внутреннего и внешнего, субъекта и объекта, тела и духа, материи и сознания»<sup>17</sup>. «Жизнь» — психофизический базис, комплекс иррациональных стремлений, чувств. Преодоление методологических трудностей философского познания человека Пlessнер видит на пути методологического плюрализма. Один из буржуазных интерпретаторов концепции Пlessнера Г. Хаммер характеризует его метод как «методологический плюрализм в смысле связи апостериорного и априорного подходов»<sup>18</sup>. Сам Пlessнер в одной из своих работ пишет: «Фило-

<sup>13</sup> Plessner H. Zwischen Philosophie und Gesellschaft, S. 243.

<sup>14</sup> Ibid., S. 290.

<sup>15</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 11.

<sup>16</sup> Ibid., S. 13.

<sup>17</sup> Plessner H. Zwischen Philosophie und Gesellschaft, S. 145.

<sup>18</sup> Hammer F. Die exzentrische Position des Menschen. Stuttgart, 1967, S. 198.



софская антропология должна быть не замкнутой, а открытой, плюралистической, демократической, антропоцентрической»<sup>19</sup>.

Прежде всего, считает он, философский метод познания человека не должен иметь ничего общего с научным познанием. Философская антропология, имеющая объектом изучения целостного человека как специфическую духовную телесность, несовместима с методами теоретического мышления. «Если хотя бы,— пишет Пlessнер,— понять человека, как он живет и познает себя в качестве духовно-нравственного существа, в одной, соответствующей человеческому существованию, позиции познания, которая «природу» и «дух» соединяет, то должны создать для этого средства. Данные средства не могут быть заимствованы из традиционной сокровищницы понятий отдельных наук, так как каждая отдельная наука, будь то наука о природе, наука о духе, предпринимает особую редукцию, которая сразу обнаруживается в ее понятиях»<sup>20</sup>. Философия должна дать вне-научное постижение человека. Философская позиция Пlessнера не оригинальна. Она воспроизводит ставшее уже традиционным в буржуазной философии противопоставление естественнонаучного и гуманитарного знания.

Теоретическое мышление, считает Пlessнер, применимо к объектам природы и является инструментом естествознания, человек же характеризуется разумностью, неповторимостью, способностью к оценке, памятью, прошлым. Любое распространение понятий природы на человеческую жизнь поэтому остается поверхностным. Жизнь человека и общества — непредвиденный, иррациональный, неповторимый процесс. «Подлинная судьба,— пишет Пlessнер,— представляет собой нечто иное, чем естественно закономерная определенность»<sup>21</sup>. Философская антропология, поставленная перед характерной для всей буржуазной философии XX в. дилеммой сциентизма и антисциентизма, оказалась в русле последнего. Философское познание человека Пlessнер характеризует как «донаучное», «наивное», «обыденное», «допроблемное». Это познание берет человека в его целостности, в опыте повседневной жизни, объясняя ее смысл. Философская антропология стремится сохранить человека в его существовании как исходный базис философии»<sup>22</sup>.

Понятием существования сегодня оперируют многие философские течения, и это «привело, наконец, к тому,— считает Пlessнер,— что враждебные друг другу направления, как марксизм, герменевтическая психология, глубинная психология, экзистенциализм и т. д., видят возможность вступить в разго-

---

<sup>19</sup> Plessner H. Über einige Motive der philosophischen Anthropologie, S. 446.

<sup>20</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 25.

<sup>21</sup> Ibid., S. 17.

<sup>22</sup> Plessner H. Zwischen Philosophie und Gesellschaft, S. 297.

вор»<sup>23</sup>. Установка современной философии на изучение человека как субъекта существования, согласно Плеснеру, должна быть подвергнута ревизии. Философия жизни, поставив задачу рассмотреть человека как субъекта исторической действительности, не смогла ее решить. Ей «не удалось объединить духовный аспект, как он присущ человеку, с аспектом его физического существования»<sup>24</sup>. Философия жизни понимает жизнь только как «рассказанную жизнь, жизнь в личностном, а не в физическом плане»<sup>25</sup>. Неудовлетворительность объяснения существования человека в различных философских течениях Плеснер связывает с игнорированием ими физической стороны человеческой природы в качестве объекта философского познания. «От кантианца, как Кассирер, или от историка, как Дильтей, нельзя ожидать, что они способны в соединении человеческих успехов с человеческим организмом видеть нечто иное, чем эмпирический акт. Где начинаются телесные измерения, кончается для них философия»<sup>26</sup>.

Следует признать справедливым стремление Г. Плеснера понять человека не только как духовное существо, но и как материальное. Познать человека в роли субъекта существования означает для Плеснера сделать предметом философского изучения «целостную» психофизическую природу человека. Существование человека трактуется как совокупность поведенческих актов. Поведение рассматривается не в контексте социальных взаимоотношений и связей, не как социальная активность и деятельность, а как отношение человека со своим телом. Плеснер полагает, что при поисках существенного определения человека во внимание следует принять «структурное различие между животным и человеческим поведением, а именно, данность собственного тела у животного и человека»<sup>27</sup>. Философская антропология перемещает акцент анализа с деятельности человека по преобразованию мира на внутреннее отношение человека с самим собой. Объектом философского анализа оказывается, по существу, изолированный от мира индивид, а не человек в мире, рассматриваемый во всех формах деятельного отношения к нему.

Поскольку существование человека представляет собой только различные формы отношения к самому себе, то характер и виды существования определяются, согласно Плеснеру, способностью человека к самопониманию. Он пишет: «Способность самопонимания человеком себя как человека есть то, что определяет поведение и расчленяет поведение на отдельные виды,

---

<sup>23</sup> Plessner H. *Diesseits der Utopie*. Düsseldorf — Köln, 1974, S. 239.

<sup>24</sup> Plessner H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 12.

<sup>25</sup> Plessner H. *Diesseits der Utopie*, S. 236.

<sup>26</sup> *Ibid.*, S. 238.

<sup>27</sup> *Ibid.*, S. 184.

указывая им их место и смысл»<sup>28</sup>. Научно-теоретический, объективный анализ общественной деятельности и общественных отношений людей заменяется «донаучным», «обыденным» самоистолкованием, самопереживанием. Существование человека характеризуется с помощью терминов: «осознанность», «выразительность», «конфликтность». «Выразительность» понимается как способность передавать в телесных движениях скрытый внутренний смысл. В зависимости от характера проявления смысла Плесснер выделяет виды поведения человека: действие, речь и выражения (мимика, жесты, смех, плач). И действие и речь всегда направлены на достижение цели, находящейся вне человека. Причины действия и речи находятся вне человека, поэтому их смысл не связан с внутренней жизнью человека. Другое дело выражение. Выражение не зависит ни от какой вне человека находящейся цели. Говорить о целесообразности выражения нельзя. Выражение (смех, плач, мимика, жесты) осуществляется в человеке. Действие можно понять, лишь обращаясь к анализу окружения человека. Выражение, напротив, имеет основания только в себе самом. Его можно понять само из себя, в нем раскрывается внутренняя жизнь человека. «Выражение как смыслоисполненная картина имеет значение бытия, действие как смыслоисполняющее движение имеет значение функции. У выражения спрашивают: что это может быть, у действия спрашивают, куда ведет это...»<sup>29</sup>

Плесснер считает, что только в выражениях проявляется «подлинная самость» человека, раскрывается сущностная природа его бытия. В смехе и плаче обнаруживается конфликтность человеческого существования. Эти формы поведения показывают, что человек живет в переплетении двух отношений: «быть телом» и «иметь тело» и никогда не может привести их в согласование между собой. Его существование характеризуется поэтому реальной разорванностью. В смехе и плаче человек капитулирует как личность и отвечает на ситуацию телом. В этом потерянном господстве над самим собой проявляется человек как телесная сущность. В действии и речи человек раскрывается как сущность в теле. «Всю свою жизнь,— считает Плесснер,— личность должна объясняться с собственной телесностью: с первого шага и до последнего вздоха»<sup>30</sup>. Неоднозначность, двойственность отношения человека со своим телом указывает, по мнению Плесснера, на **двойственный характер сущности человека**. У него «имеет место конфликт сущест-

---

<sup>28</sup> Plessner H. Lachen und Weinen. Bern, 1961, S. 12.

<sup>29</sup> Plessner H. Zwischen Philosophie und Gesellschaft, S. 148.

<sup>30</sup> Plessner H. Homo absconditus.— In.: Philosophische Anthropologie heute. München, 1972, S. 39.

ования, без которого человек как раз не является человеком»<sup>31</sup>.

Современная буржуазная философия, обратившаяся к существованию человека, не смогла преодолеть не только эмпиричность анализа существования человека, но и абстрактный, внеисторический подход к действительности. Если экзистенциализм раскрывает существование человека через совокупность экзистенциалов, характеризующих поверхностные, часто эмоциональные признаки человеческого бытия, то философская антропология сводит все существование человека к абстрактным поведенческим актам, замыкающимся на отношении «тело — дух». Плесснер, начиная свои рассуждения о существовании человека, с «живых личностей», изолирует их от конкретной общественной обстановки. К нему с полным правом можно отнести замечание Ф. Энгельса в адрес антропологической философии Л. Фейербаха о том, что «о мире, в котором живет этот человек, у него нет и речи»<sup>32</sup>.

Анализ существования (поведения) человека, считает Плесснер, никогда не приведет к понятию сущности, так как «сущность вещи означает константу по сравнению с опытными отношениями»<sup>33</sup>. Эмпирическая философская антропология будет представлять собой только ни к чему не обязывающее описание явлений существования, но не способна раскрыть внутреннюю природу человека. Философская антропология должна быть связана с опытом, сферой существования человека, но не должна исходить из него в определении сущности, ибо «узнать что-то из опыта о представлении, которое само должно быть положено в основу опыта человека и его подытоживания, означает впадать в бесконечность»<sup>34</sup>. В качестве примера эмпирического подхода Плесснер приводит метод Дильтея, который растворяет человека в потоке истории. Вопрос о человеческом существовании может быть решен, если, по его мнению, принимается во внимание «трансцендентная телу идея»<sup>35</sup>. Философская антропология, будучи наукой о сущности человека, не может обходиться без категорий. Только тогда она превращается из ни к чему не обязывающего описания состояний человека в подлинную теорию человеческого. Поэтому изучению форм человеческой жизнедеятельности в их эмпирическом многообразии «должно предшествовать размышление о категориях, с помощью которых эти явления будут изучаться»<sup>36</sup>.

Согласно Плесснеру, «категорией называется форма, к которой подгоняется опыт, но которая сама не происходит из

---

<sup>31</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 32.

<sup>32</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 295.

<sup>33</sup> Plessner H. Zwischen Philosophie und Gesellschaft, S. 28.

<sup>34</sup> Ibid., S. 248.

<sup>35</sup> Ibid., S. 170.

<sup>36</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 115.

опыта»<sup>37</sup>. Пlessнер абсолютизирует ту особенность, что категории функционируют в мышлении человека до их осознания в качестве форм мысли. Это приводит его к заключению о том, что философские категории лежат вне научного познания, предшествуют ему, имеют априорную природу. Категории отрываются от всего реального процесса познания и преобразования мира, от истории становления и развития общества и человека.

Поэтому «антрополог» и полагает, что апостериорный путь только тогда ведет к философской антропологии, когда он связан с априорным. В современных условиях, считает Пlessнер, «вновь открытый мир опыта предлагает в духе Канта подняться над Кантом»<sup>38</sup>. Задача философской антропологии — раскрыть априорную природу сущности человека. Если трансцендентальный метод Канта был направлен на выяснение сущности познавательных способностей человека как условий познания, то Пlessнер применяет трансцендентальный метод для определения сущности человека как условия его существования. Категории, по его мнению, не следует связывать только с мышлением и познанием, их следует рассматривать как формы, «принадлежащие к более фундаментальным слоям существования организма, в том числе человеческого, как «досознательные формы», на которых покоятся друг для друга и друг с другом организм и окружающая среда»<sup>39</sup>. Таким образом, категории из форм мысли, отражающих бытие, превращаются в формы самого бытия.

Человек является живым организмом, и поэтому, считает Пlessнер, его сущность связана с сущностью живого. Философская концепция человека должна иметь своим фундаментом философию органического. «Сперва надо получить ясность о том, что должно характеризоваться как живое, прежде чем будут предприниматься шаги к теории познания в ее высшем слое»<sup>40</sup>. По мнению Пlessнера, без философии природы не может быть никакой целостной философии человека. Сформулировать категории жизни или сущностные законы живого — задача натурфилософии. Натурфилософия, раскрывающая эволюцию природы в ее направленности к человеку, осуществима только средствами трансцендентального метода. Философия органического Г. Пlessнера напоминает философию раннего Шеллинга, который видел возможность раскрыть тождество субъекта и объекта только на пути единства натурфилософского и трансцендентального подходов.

Пlessнеровская трансцендентальная дедукция категорий живого осуществляется средствами феноменологии. Феномено-

<sup>37</sup> Ibid., S. 65.

<sup>38</sup> Ibid., S. 18.

<sup>39</sup> Ibid., S. 66.

<sup>40</sup> Ibid., S. 37.

логия, по его мнению, позволяет, с одной стороны, сохранить взгляд на многообразие действительной жизни, а с другой — охранять философию от «метафизического оцепенения». «Феноменологическая работа, — пишет он, — необходима для философии определенного методологического образа действия, которая не может происходить ни из эмпирии, ни из метафизики»<sup>41</sup>. При этом безразлично, как интерпретируют феноменологическую практику. Главное в каждом случае то, что «речь идет о слоях непосредственной данности, о феноменах, оставленных переживанию, созерцанию, видению сущности...»<sup>42</sup> Феноменологическое исследование «начинает с феномена, как он дан в допроблемной жизни, и продвигается шаг за шагом к освещению его внутренней структуры, в имманентное условием описание черт, принадлежащих смыслу. Так оно переходит от слоя к слою»<sup>43</sup>. Стремление создать натурфилософскую концепцию сущности живого (в том числе человека) средствами феноменологического метода выражает тенденцию развития феноменологии Гуссерля, на которую указал М. А. Киссель: «Сверхрационализм Гуссерля означает возрождение, хотя и в осторожной форме, спекулятивной концепции мира как дополнения, или, точнее говоря, как априорного дубликата опытных наук»<sup>44</sup>.

В качестве программного принципа своей натурфилософии Плесснер методически приводит принцип «двойственности живого». Необходимо, считает он, наконец преодолеть «фундаментализацию» одной из сторон: физической или психической. Следует так определить живое, а значит, и человека, чтобы сам «двойственный аспект его духовного и физического существования был понят исходя из основной позиции его бытия, не приводя ни к материалистическим, ни к идеалистическим абсолютизмам»<sup>45</sup>. Тогда станет возможным объяснить все социальные, культурные, исторические явления человеческой жизни: государство, хозяйство, нравственность, искусство, религию, науку, право... как первоначальные единства физического и психического»<sup>46</sup>.

В своей программной работе «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию» (1928) Г. Плесснер формулирует априорный закон всего живого — закон позициональности. Все живое позиционально, т. е. совершает одновременно два отношения: к себе и к среде. Плесснер пишет: «Живая сущность находится в двойственном отношении непрерываемых одно в другое, противоположных направлений вовнутрь и вовне»<sup>47</sup>. Все живое существует одновременно «в себе»

<sup>41</sup> Plessner H. Zwischen Philosophie und Gesellschaft, S. 29.

<sup>42</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 29.

<sup>43</sup> Plessner H. Zwischen Philosophie und Gesellschaft, S. 136.

<sup>44</sup> Киссель М. А. Судьба старой дилеммы. М., 1974, с. 199.

<sup>45</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 32.

<sup>46</sup> Ibid., S. 73.

<sup>47</sup> Ibid., S. 128.

и «вне себя». Как объясняет сам Плесснер, он преследовал цель показать внутреннюю противоречивость живого, развивая новый подход в противоположность витализму Дриша. Возможность осуществления своего замысла он «нашел в отношении физического тела к своему ограничению». Существуют два варианта отношения тела к своей границе: «для тела его ограничение является внешним, тело заканчивается там, где начинается окружающая среда. Такое тело мы называем неорганическим. Или граница принадлежит телу, как мембрана в себе. Такие тела называются органическими. Они существуют в себе, даже если они могут быть ограничены внешне. Они имеют позициональность»<sup>48</sup>. Позициональность выражает противоречивость, двойственность организации живого: его закрытость как физического тела и его открытость как организма. Этот конфликт раскрывает «вещную самостоятельность» живого тела и его «витальную несамостоятельность»<sup>49</sup> и должен быть понят в качестве компромисса между собой как вещь и собой как живым телом, иначе, между физическим и психическим. Быть физическим телом и одушевленным одновременно — значит быть позиционально организованным. Одушевленность Плесснер характеризует как способность относиться к себе и к среде. Все живое не просто пребывает в среде, а чувствует, видит, понимает, осязает. «Позициональность» выражает, по существу, способность к дистанцированию.

Развитие живого проходит три ступени: растение, животное, человек. Ступени характеризуют повышение уровня дистанцирования, движение от частичной к полной рефлексивности. Вопрос о причине повышения уровня позициональности Плесснером не ставится. Позициональность, отмечает Плесснер, есть философская категория, которой не может быть дано никакого «физикалистского объяснения». Человеческая природа организована как эксцентрическая позициональность. Эксцентричность представляет собой переход от простой рефлексивности животного к двойной рефлексии у человека. Она является уже отношением к отношению. Плесснер характеризует ее как «не привносимую извне дистанцию человека к себе самому»<sup>50</sup>. На основе закона эксцентрической позициональности Плесснер создает метафизическую, спекулятивную конструкцию человеческой природы. Будучи эксцентрической сущностью, человек характеризуется тройной позициональностью. Он живет как физическое тело, в смысле единства всех его органов, как сущность в теле, т. е. обладающая телом и представляющая тело душа, сознание (одушевленное тело) и, наконец, как тотально рефлектирующий наблюдатель самого себя, т. е. как Я, самосознание. Плесснер пишет: «Человек является «телом в теле»

<sup>48</sup> Philosophie in Selbstdarstellungen. Hamburg, 1975, Bd. 1, S. 271.

<sup>49</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 218.

<sup>50</sup> Plessner H. Lachen und Weinen, S. 9.

(как внутренняя жизнь, душа) и вне тела как точка видения, исходя из которой он является двумя первыми. Индивидуум, который характеризуется троекратно позиционно, называется личностью. Он является субъектом своего переживания, своего восприятия, своего действия, он знает и он хочет»<sup>51</sup>. Существенное отличие человека от животного заключается в характере его позиции: человек существует «между собой как субъектом поведения и собой как объектом»<sup>52</sup>. Бытие человека можно определить как «бытие между», «бытие вне себя», в «пространственно-временном нигде-никогда»<sup>53</sup>. Из этого он делает вывод, что человеческое Я никогда не может быть объектом познания. Человек — существо скрытое, непостижимое. Основные априорные категории раскрывают только структуру человеческой природы, не посягая на законченное определение его сущности, «природа лишает его определения. Он не поддается никакой дефиниции: «Homo absconditus»<sup>54</sup>. Должно всегда оставаться открытым, на что способен человек, поэтому «он должен понимать себя в каждом отношении как открытый вопрос, не больше того, только что он есть существо между животным и ангелом»<sup>55</sup>.

Прогресс научного знания, всевозрастающее объективирование человека в антропологических и социальных науках, по мнению Пlessнера, угрожает человеческому существованию, достоинству, свободе. Он считает, что познание «разрушает последний защитный слой, который скрывает нас от самих себя и от взгляда других, лишает нас последней универсальности, последнего самодоверия, без которого мы не в состоянии жить»<sup>56</sup>. Философская антропология должна воспрепятствовать этому стремительному познанию человека, которое «привело современное плюралистическое общество к состоянию страха перед фиксацией человеческой сущности и его определением в одном, не пересматриваемом более смысле»<sup>57</sup>. Гуманизм философской антропологии, полагает Пlessнер, состоит в провозглашении человека скрытым, непостижимым существом. «Только в том случае, если мы не знаем,— пишет Пlessнер,— к чему способен еще человек, существует смысл жизни на этой земле»<sup>58</sup>.

Априорная концепция сущности человека как эксцентрической позициональности, а существования как поведения дает в итоге поверхностное, апологетическое истолкование социаль-

<sup>51</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 293.

<sup>52</sup> Plessner H. Lachen und Weinen, S. 204.

<sup>53</sup> Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 292.

<sup>54</sup> Plessner H. Homo absconditus, S. 49.

<sup>55</sup> Plessner H. Über einige Motive der philosophischen Anthropologie, S. 452.

<sup>56</sup> Ibid., S. 450.

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Plessner H. Zwischen Philosophie und Gesellschaft, S. 258.



ной буржуазной действительности. Вся социальная жизнь конструируется из различных форм поведения человека, т. е. определяется в конечном итоге отношением человека к самому себе. Жизнь общества лишается своей специфики, социальное сводится к индивидуальному, история общества представляется как хаотичный, иррациональный процесс.

Будучи существом эксцентрическим, человек — существо без точки опоры, его существование «поставлено ни на что», он открыт миру, все время находится в поисках равновесия с самим собой. Свою внутреннюю несогласованность, саморазорванность он стремится компенсировать в социальном мире, искусственным путем. Культура, хозяйство, политика, наука, спорт и т. д. — любая область жизни человека, любой род деятельности — представляют собой не более как средство компенсации внутренней нестабильности, «выражения жизни, которая использует их, чтобы быть жизнью»<sup>59</sup>. Например, политика — это отношения дружбы-вражды, складывающиеся между людьми. Человек стремится к устойчивости, поэтому борется за власть. Его существование в мире всегда «направлено на сохранение и увеличение собственной власти за счет сужения и уничтожения чужой власти»<sup>60</sup>. Таким образом, политическое Плесснер рассматривает не как область социально-классовых отношений, складывающихся по поводу государственной власти, ее завоевания, удержания, осуществления, а как отношения между индивидами, выражающие их природную организацию.

Характерные для империализма особенности: сращивание государства и монополий, рост акционерной собственности, отделение владения собственностью от управления ею, расширение экономических функций буржуазного государства и другие моменты интерпретируются Плесснером в качестве тенденции, «которая в капиталистической организации хозяйства привела к значительному обобществлению собственности», к превращению буржуазного государства в «производственно оформленную организацию». В связи с этим он говорит об «отмирании государства в смысле господства над человеком», о «принципиальной мутации политического»<sup>61</sup>, о превращении отдельного индивида в «неосязаемый институт власти», об «обезличивании функций в обществе»<sup>62</sup>. Характер общественной жизни фиксируется «антропологами» на уровне видимости, поверхностных форм, на уровне существования, а не на уровне внутренних законов, причин, сущности. Исследуя капиталистическую формацию, К. Маркс раскрыл превращенный характер форм проявления общественной жизни и сущности человека. В «Капитале» Маркс писал о несоответствии сущности и видимости: «Тот

<sup>59</sup> Ibid., S. 224.

<sup>60</sup> Ibid., S. 285.

<sup>61</sup> Plessner H. Diesseits der Utopie, S. 207.

<sup>62</sup> Ibid., S. 209.

сложившийся уже вид экономических отношений, который выступает на поверхности... весьма сильно отличается от их внутреннего, существенного, но скрытого основного содержания и на деле искажает его и противоречит как ему самому, так и соответствующему ему понятию»<sup>63</sup>.

Философская антропология принимает видимое за подлинное, сущее за должное, существование за сущность. К. Маркс и Ф. Энгельс с позиций исторического материализма показали, что сущность и существование не только не тождественны, но в истории человечества находились в противоречии друг с другом. Человеческий индивид и человеческий род в действительной истории никогда не были воплощением друг друга. Развитие сущности человека совершалось «за счет большинства индивидов и даже целых человеческих классов»<sup>64</sup>. И только эпоха коммунизма, писал К. Маркс, принесет с собой «действительное разрешение спора между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между сущностью и существованием, опредмечиванием и распродмечиванием, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории и он знает, что он есть это решение»<sup>65</sup>.

Критический анализ современных буржуазных концепций человека, в том числе философско-антропологических, остается актуальной задачей марксистско-ленинской философии, ибо представляет составную часть борьбы за социальное освобождение, за социальное равенство и прогресс.

**А. В. ПЕРЦЕВ**  
Уральский университет

## **О специфике и границах позитивистского подхода в современной философской антропологии**

**К постановке проблемы.** Одним из наиболее ярких признаков современной буржуазной философии является рост антропологических исследований, своего рода «антропологический бум». Говоря об этом явлении, мы имеем в виду не просто рост числа концепций по поводу природы человека. Речь идет не только об уравнивании сциентизма антропологизмом, а о

---

<sup>63</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 25, ч. 1, с. 227.

<sup>64</sup> Там же, т. 26, ч. 2, с. 123.

<sup>65</sup> Там же, с. 42, с. 116.

ярко выраженной экспансии последнего, претендующего на звание единственно возможной формы развития философского знания.

В работах как сторонников, так и противников этой экспансии нет недостатка в признаниях такого характера: «Мы живем в век антропологии. Всеобъемлющая наука о человеке — вот главная цель духовных устремлений современности. Целое множество научных ветвей исследования соединились в этом»<sup>1</sup>.

«Термином «философская антропология» обозначается не новая философская область, не «региональная онтология», а сам наш сегодняшний аспект основной философской проблематики... Философская антропология есть антропологическая философия»<sup>2</sup>.

«Философия и антропология стали синонимами»<sup>3</sup>.

На своего рода вызов, брошенный представителями традиционно антропологических течений, пытаются ответить представители иных течений в философии. Причины этого понятны: подобная форма изложения наиболее удобна для восприятия философских идей широким читателем. По форме антропологическую, т. е. в первую очередь о насущных вопросах человеческой жизни, концепцию гораздо легче выдать за гуманистическую, чем онтологическую или гносеологическую, против которой легко выдвигается обвинение в антигуманизме, в невнимании к человеку.

В результате возникает специфический феномен, который можно назвать антропологическим философствованием, или философской антропологией в широком смысле. Как пишет по этому поводу Б. Т. Григорьян, «при всем единодушии сторонников «антропологизации» и «гуманизации» современной философии... остается невыясненным, что же именно подразумевается под «философией человека», «философской антропологией», каково реальное содержание этих понятий и каковы вообще те черты и признаки, которые отличают и характеризуют подлинную философию человека. Свидетельство тому — необычайно широкое применение терминов «философия человека» и «философская антропология» в современной немарксистской философской литературе... Этими терминами называются и специальные философские учения о человеке, какими признаны экзистенциализм и «философская антропология»... и общечеловеческие учения, в которых, однако, проблема человека занимает центральное положение: персонализм, прагматизм,

---

<sup>1</sup> Pannenberg W. Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 2. Aufl. Göttingen, 1964, S. 5.

<sup>2</sup> Landsberg P. L. Einführung in die philosophische Anthropologie... 2. Aufl. Frankfurt a. M., 1934, S. 39.

<sup>3</sup> Probst P. Politik und Anthropologie. Untersuchungen zur Theorie und Genese der philosophischen Anthropologie der Gegenwart in Deutschland. Frankfurt a. M., 1974, S. 5.

протестантская философия — и даже концепции человека различных логико-онтологических и объективно-идеалистических систем»<sup>4</sup>.

Такого рода философская антропология в широком смысле оказывается, следовательно, не каким-то целостным образованием, а просто своего рода ристалищем, пропуском на которое оказывается выдвижение на передний план проблемы человека. Выполнив это требование, сюда получает допуск представитель практически любого философского течения. Таким образом, единство формы прямо предполагает здесь плюрализм содержания.

Антропология в широком смысле, в которой находят свое представительство основные течения философской мысли Запада, содержит в себе, как микрокосм, все противоречия и антагонизмы современной буржуазной философии в целом. О каком-то содержательном внутреннем единстве антропологического философствования не может быть и речи: сущность человека трактуется здесь различным образом. Человек определяется и как «образ божий», и как «человек грешный», как «человек созидающий», «человек творческий», «человек разумный», «человек умелый», «деятельный человек», «человек играющий», «человек страдающий», «человек больной» и т. д. Список далеко не исчерпан. Такого рода определения человеческой «природы» представляют собой своеобразные визитные карточки различных философских течений, их проявления в той «широкой антропологической области», которая оказалась полем их полемики.

Учитывая это, можно понять причину содержательной противоречивости этого новообразования — конгломерата принадлежащих к различным течениям и направлениям учений, объединяемых названием «антропологическая философия», «философская антропология в широком смысле». Как справедливо отмечает один из ее исследователей, западногерманский философ Петер Пробст, здесь «плюрализм противоположных и дополняющих друг друга аспектов доказан: сегодня нет никакого связного высказывания об определении сущности человека, имеются только первенствующие аспекты, в которых дискутируется человек как набор его спорных и противоречивых оптов»<sup>5</sup>.

В поисках аргументов авторы антропологических концепций апеллируют к наиболее видным представителям «своих» течений в прошлом. Учения последних излагаются также в «антропологизированной» форме. Так ныне появляются на свет «философские антропологии» Платона, Аристотеля, Августина, Фомы Аквинского, Мартина Лютера, Декарта, Паскаля, Ге-

<sup>4</sup> Григорьян Б. Т. Философия о сущности человека. М., 1973, с. 29—30.

<sup>5</sup> Probst P. Politik und Anthropologie, S. 5.

геля. Примером подобных попыток интерпретации истории философии, подчиненных интересам философской антропологии в широком смысле, можно считать фундаментальное исследование Вальтера Брюннинга, в котором рассматриваются «антропологии» неотомизма, персонализма, трансцендентализма (неокантианство и Гуссерль), прагматизма, экзистенциализма, а список мыслителей, объявленных так или иначе причастными к антропологическому философствованию, насчитывает 213 имен<sup>6</sup>.

Критический анализ философской антропологии в широком смысле является одной из наиболее важных в теоретическом и идеологическом плане задач, стоящих перед марксистско-ленинской историей философии. Этот анализ предполагает, в частности, такие обязательные моменты, как проведение большой классификаторской работы, во-первых. Подобное исследование можно назвать идентификацией, своего рода «опознанием» принадлежности всех без исключения разнообразных «картин человека» в отдельных учениях к тем или иным основным течениям и направлениям в философии. Речь идет о специфике проявления разнообразных течений и направлений в области антропологического философствования. Во-вторых, выявление границ экзистенциалистского, неотомистского, позитивистского и т. п. подходов к построению антропологических концепций.

Но, как уже было сказано, в данной «антропологической» форме излагаются не только концепции, являющиеся антропологическими и по содержанию принадлежащие к традиционно антропологическим течениям и направлениям. В данной форме вынуждены излагать свои учения и сторонники сциентистских учений позитивистского толка, и приверженцы неотомизма. Между тем их философские концепции складывались на основе иных, отличных от основоположений антропологизма, принципах. В таком случае возникает явное противоречие между требованиями «антропологизированной» формы и неантропологического содержания.

Например, от приверженца неотомизма содержание его учения требует исходить из представления о сущности бога, из концепции установленного им строя бытия, в котором человек занимает лишь зависимое, строго определенное иерархическим порядком место. Излагать же свою концепцию он вынужден в соответствии с правилами «антропологической» полемики, беря за основу сущность не бога, а человека, выдвигая последнюю на передний план по соображениям «гуманизации» своего учения. Это, в частности, отлично продемонстрировал Ж. Мари-

---

<sup>6</sup> Brünnig W. Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand. Stuttgart, 1960.

тен, рекламируя в своих спорах с экзистенциалистами Фому Аквинского как «по преимуществу философа существования» только на том основании, что создатель томизма косвенно признавал возможность относительно свободной, самостоятельной деятельности человека, выражающейся, в частности, в выполнении требований его греховной природы. Грех, грехопадение трактовалось как акт свободы, уклонения от божественных предписаний. Тем самым, выходит, что воля бога довлеет над человеком лишь в конечном счете. Но такое признание относительной свободы человека сути дела не меняет. Налицо явный парадокс: «гуманистическая», «антропологизированная» форма полемики настоятельно требует апеллировать к «природе» человека как к конечной инстанции, не определяемой ничем, кроме себя самой, а следовательно, свободной в буржуазном понимании. Содержание же всей неотомистской философии решительно противится такого рода трактовке.

В еще более трудном положении оказывается сторонник позитивистского философствования: говорить о какой-либо «сущности» человека, как того требует канон «антропологической» полемики, ему запрещает содержание его собственной философии, отрицающее признание всех и всяческих сущностей как предосудительную метафизику. Иными словами, необходимо определить границы неотомистского, позитивистского и т. п. подходов в современной философской антропологии в широком смысле. Границы эти определяются как раз противоречием между требованиями «антропологической» формы и содержания учения, принадлежащего к «неантропологическому» течению в философии.

Этот путь исследования сразу же открывает реальные возможности для более глубокой концепции критики современных буржуазных философов по поводу «сущности» человека. Естественно, что указанная работа требует координации усилий многих исследователей. В данной статье мы ограничимся лишь некоторыми соображениями о специфике и границах одного, а именно позитивистского, подхода в антропологической философии.

**Причины появления позитивистского подхода в антропологическом философствовании.** Течения, принадлежащие к «классическому антропологизму», предполагают признание конечной и единственной исходной инстанцией, альфой и омегой всего философствования так или иначе понимаемую «природу» человека. Эта инстанция должна быть, как исходная, необходимой и достаточной, беспредпосылочной. В таком случае целый ряд течений и направлений в современной буржуазной философии не могут быть признаны антропологическими, например неотомизм и неопозитивизм, а между тем представители их тоже выдвигают и отстаивают сегодня собственные «картины человека». Но если марксистско-ленинская критика «антропо-

логии неотомизма» обстоятельна и глубока<sup>7</sup>, то вопрос о том, возможен или невозможен позитивистский подход к созданию антропологических концепций, пока остается открытым. Существует мнение о его принципиальной невозможности. Отстаивающие его авторы приводят ряд не лишенных основания аргументов. В частности, указывается на уже упоминавшийся нами факт запрета на апелляции к «сущностям», в том числе и к «сущности» человека, на призыв ограничиваться исследованием верифицируемых явлений, подчеркивается радикальный феноменализм неопозитивизма.

Верно указывается также на своего рода комплементарность неопозитивизма и религии; положение о том, что неопозитивизм враг теологии, но друг религии, достаточно известно.

Тем не менее, на наш взгляд, сегодня не только есть основания говорить о возможности и действительности позитивистского подхода в философской антропологии, благодаря этому можно проследить некоторые важные особенности всей современной буржуазной философии. Связь позитивистского сциентизма и спекулятивного антропологизма далеко не исчерпывается чисто внешней комплементарностью, дополнительностью различных начал. Эта связь глубже, она позволяет говорить об их взаимопроникновении и взаимообусловленности.

Во-первых, позитивистский феноменализм, утверждение о невозможности человека знать что-либо, кроме верифицируемых явлений, и отрицание за ним способности постигать научным путем какие-либо сущности — это не что иное, как принцип, который не может быть верифицирован. Для обоснования данного принципа, определяющего весь характер позитивистского философствования, его адепты вынуждены прибегать к запрещенному в позитивизме постулату — ссылке на «антропологическую» природу человека. Человек научно познает явления и ненаучно — сущности именно потому, что такова **сущность** его самого. Достаточно вспомнить соответствующую аргументацию «отца» позитивизма О. Конта, апеллирующего к двум **коренным** свойствам природы человека — способностям к наблюдению и воображению. Иными словами, в своих основах позитивизм опирается, в конечном счете, на антропологическое представление о «природе» человека.

Во-вторых, — и это для нас сейчас более важно, — современные антропологические концепции эксплуатируют целый ряд положений и принципов позитивизма. Научно-техническая революция, продолжающаяся в современном мире, использование капитализмом последних достижений науки и техники в целях эксплуатации трудящихся вызывают у буржуазных идеологов соблазн говорить о конце традиционного капитализма и превращении его в «технотронное», «постиндустриальное» и т. п.

---

<sup>7</sup> См., в частности: Субботин Ю. К. Проблема ценности в неотомизме. М., 1980.

общество. Сопутствующие этому рассуждения о «деидеологизации» имеют позитивистскую философскую базу. Единственной идеологией объявляется наука, понимаемая чисто позитивистски. Такой «науке» свойствен радикальный феноменализм, она объявляется способной лишь описывать налично данные эмпирические факты. Допущение объективных законов развития, знания о будущем человеческого общества трактуются в позитивистском обществоведении как «метафизика», «идеология», чуждая «подлинной» (читай: позитивистской) науке. Подобное позитивистское мировоззрение, на протяжении десятилетий культивируемое в развитых капиталистических странах, позитивистские социологические концепции, на которых базируется антикоммунистическая пропаганда, требуют, естественно, столь же позитивистского представления о человеке.

Гносеологические корни позитивистского подхода в современной философской антропологии восходят к тому факту, что антропологические течения типа экзистенциализма и философии жизни, во многом оторванные от науки, находятся в оппозиции к ней. Это предопределяет их теоретическую слабость, спекулятивность и умозрительность. «Если говорить о сегодняшнем отношении официальной западногерманской философии к экзистенциализму,— подчеркивают, например, Д. Бергнер и Р. Моцек,— то оно преимущественно негативно... Догматы экзистенциализма давно уже вызывают возражения среди буржуазных философов»<sup>8</sup> и вызывают именно потому, что они умозрительны, спекулятивны, произвольно установлены.

В значительной степени под влиянием критики со стороны представителей частнонаучного человековедения переживают кризис и всякого рода биологизаторские варианты традиционного антропологизма, попытки свести «человеческую природу» к набору неизменных витальных инстинктов и побуждений. По подсчетам западных исследователей, различные авторы для объяснения социальных явлений нашли 6000 так называемых «основных» инстинктов, к которым апеллировали 14 000 раз<sup>9</sup>. Поэтому они и подвергаются критике со стороны тех «антропологов», которые ратуют за позитивистский подход. Вот как характеризует подобные изыскания, например, А. Гелен: «Попытка заключалась в том, чтобы предположить существование ряда характерных, так называемых основных инстинктов и свести к ним все необозримое богатство человеческой деятельности и самовыражения. Эти попытки, однако, потерпели крах при их теоретическом осуществлении, и в особенности из-за

---

<sup>8</sup> Бергнер Д., Моцек Р. Идеологическая борьба и современная буржуазная философия. (К новым тенденциям философии в ФРГ).— *Вопр. философии*, 1974, № 3, с. 84.

<sup>9</sup> См. об этом: Иванчук Н. В. Критика антропологического учения о потребностях в современной буржуазной философии и социологии.— В сб.: *Ист.-филос. исслед.* Свердловск, 1973, вып. 1, с. 137.



произвольности возможных утверждений. Экономные авторы ограничиваются двумя основными инстинктами, щедрые доводят их число до пятидесяти и более. Таким образом, научного эмпирического учения об инстинктах с верифицируемыми теориями не существует, а это означает, что в нашей науке мы не имеем никакого права предполагать существование таких независимых основных инстинктов, кроме органически представленных (инстинкта питания, полового инстинкта)»<sup>10</sup>.

Спекулятивность традиционного в буржуазной философии конструирования представлений о «сущности» человека все более приходит сегодня в противоречие с бурно развивающимися частными науками. Это и порождает стремление провести позитивистский подход в антропологическом философствовании для того, чтобы преодолеть конфликт с данными специальных наук и использовать для упрочения собственных философских позиций авторитет последних.

**Сущность позитивистского подхода в философской антропологии.** Методологические принципы антропологического философствования, во многом диктующие каноны всей современной полемики по проблеме человека в буржуазной философии, были сформулированы М. Шелером. Он требовал исходить из определенного представления о «природе» человека. Из этого представления должна быть дедуцирована вся совокупность гуманитарного знания. Предлагая свой проект философской антропологии, Шелер писал: «Я имею в виду науку о сущности и построении сущности человека, о его отношении к царству природы (неорганике, растениям, животным) как основе всех вещей; о метафизическом происхождении его сущности как его психическом, физическом и духовном начале в мире; о силах, которыми движет он и которые движут им; об основных законах биологического, психического, духовно-исторического и социального развития возможности и действительности его бытия. Сюда же входит психофизическая проблема души и тела и мыслительно витальная проблема»<sup>11</sup>. Такая наука, по замыслу Шелера, должна была в конечном итоге показать, «как из основополагающей структуры человеческого бытия... вытекают все специфические монополии, достижения и произведения человека: такие, как язык, совесть, орудия труда, оружие, идеи права и правоотрицания, государство, власть, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и обществу»<sup>12</sup>. Современная критика в адрес традиционных антропологических течений, о которой было сказано выше, и направлена прежде всего против спекулятивных, умозрительных прие-

<sup>10</sup> Gehlen A. Anthropologische Forschung. Reinbek bei Hamburg, 1961, S. 55.

<sup>11</sup> Scheler M. Philosophische Weltanschauung. Bonn, 1929, S. 15.

<sup>12</sup> Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. 6. Aufl. Bern — München, 1962, S. 87.

мов построения исходной «картины человека», лишенных опытно-научного обоснования.

Для преодоления этого совершенно верно подмеченного недостатка и используется в современной философской антропологии позитивистский подход. Тут выясняется еще одна грань глубокой внутренней связи между позитивизмом и антропологизмом — первый пытаются привлечь для устранения недостатков последнего. Логика, которой следуют сторонники позитивистского подхода, такова. Исходная «картина человека», представление о его природе должны быть беспредпосылочными. Однако это требование отнюдь не обрекает такое представление на спекулятивность. Его необосновываемость в рамках философского учения о человеке не означает его необосновываемости вообще. Напротив, не нарушая требований М. Шелера, это исходное, беспредпосылочное в философии представление можно обосновать вне философии верифицируемыми фактами позитивистски трактуемого частнонаучного человековедения.

Но это способна сделать философская антропология совершенно нового, «антиметафизического» образца, развивающаяся рука об руку со специальными науками о человеке, т. е. антропология позитивистская. В отличие от прежних, умозрительных и спекулятивных течений антропологического толка, она будет выступать как плоть от плоти конкретных наук о человеке, как одновременно «философское и научное произведение»<sup>13</sup>, как составная часть «эмпирической науки»<sup>14</sup>, данные которой могут быть «доступны каждому или могут быть проверены каждым»<sup>15</sup>.

При позитивистском подходе в антропологии не будет различий между философией и опытными науками о человеке: «Отступив от прежних, большей частью метафизических представлений... мы сегодня пользуемся преимущественно методами и положениями опытных наук... В том, что можно философствовать, заключив метафизические гипотезы «в скобки», обходя их, в том, что существует, таким образом, эмпирическая философия, в Германии убеждены столь же мало, сколь это является само собой разумеющимся в Англии и Америке»<sup>16</sup>.

Только такая «эмпирически-философская» позитивистская наука, по мнению Гелена, может дать подлинное, лишенное спекулятивной умозрительности представление о «сущности» человека, не расходящееся с результатами частных наук, изучающих его. Показательно, что авторы, пытающиеся отстаивать позитивистский подход, предпочитают использовать не это «метафизическое» понятие — «сущность», а более наукообразное — «модель»

---

<sup>13</sup> Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 8. Aufl. Frankfurt-am-Main — Bonn, 1966, S. 10.

<sup>14</sup> Gehlen A. Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften. Neuwied — Berlin, 1965, S. 18.

<sup>15</sup> Gehlen A. Der Mensch, S. 10

<sup>16</sup> Gehlen A. Anthropologische Forschung, S. 27.

человека», хотя суть дела от этого не меняется. Характеризуя такую «модель», А. Гелен пишет: «Непосредственные трудности философской антропологии, имеющей эмпирический метод, возникают... прежде всего тогда, когда выясняется, что речь здесь должна идти об «интегрирующей науке»... Применительно к философской антропологии является само собой разумеющимся то, что «представление человека в виде модели» должно быть в состоянии перекрыть дисциплины морфологии, физиологии, языковедения и так далее, по меньшей мере настолько, чтобы получить возможность привлечь если не специальные понятия, термины и особые законы этих дисциплин, то, по крайней мере, некоторые их фундаментальные категории в их взаимосвязи»<sup>17</sup>.

Реализацией этой программы и была посвящена книга А. Гелена «Человек. Его природа и его положение в мире», выдержавшая с 1940 по 1966 г. 8 изданий. Привлекая массу фактов из самых различных областей человековедения, ее автор строит исходную «модель человека» как «существа, определяемого недостатками». Из этой модели он выводит концепцию общественной жизни, учение о культуре, теорию искусства, этику и т. д., т. е. реализует программу, выдвинутую М. Шелером. Указанная «модель», как и привлекаемый для ее «обоснования» фактический материал, уже была проанализирована в марксистско-ленинской литературе<sup>18</sup>.

Опираясь на результаты сравнительно-анатомических, психологических, «социально-этологических» исследований, А. Гелен заявляет, что человек не способен к выживанию в окружающей животному среде, потому что от рождения лишен анатомических приспособлений для выживания (оружия для нападения и защиты, средств для защиты от непогоды и т. п.), а также инстинктов, регулирующих психическую жизнь животного. В силу этого человек обречен на «действие», целью которого является «разгрузка» — преодоление столь перегруженного состояния, а результатом — создание техники и культуры, «мира-эрзаца», «второго мира». Этот мир выполняет по отношению к человеку ту же роль, что и окружающая среда по отношению к животному. Важнейшую роль при этом играют социальные институты, в первую очередь государство. Они создаются для замены отсутствующих инстинктивных регуляций — для упорядочения хаоса иррациональных витальных побуждений человека, и в силу этого должны сами покоиться на иррациональных основаниях.

Можно выделить два основных вывода, к которым приводит анализ путей реализации подобного позитивистского подхода в философской антропологии. Во-первых, мы говорим лишь о по-

---

<sup>17</sup> Gehlen A. Anthropologische Forschung, S. 142.

<sup>18</sup> См.: Гарбузов А. С. Критика философской антропологии А. Гелена. Автореф. канд. дис. М., 1971; Корнеев П. В. Современная философская антропология. М., 1967; Холличер В. Человек в научной картине мира. М., 1971.

зитивистском подходе, но не о целиком позитивистской философской антропологии. Последовательное проведение позитивизма, действительно, налагает запрет на конструирование «сущности» человека. Поэтому позитивистский подход в философской антропологии имеет свои четко очерченные границы. Реверансы в адрес частнонаучного человековедения, «эмпирический метод», использование «лишь верифицируемых фактов» касаются той части ее, где происходит «обоснование» исходной «модели человека». Конечно же, сущности философской антропологии это отнюдь не меняет. Результат «обоснования», сама «модель», обнаруживает разительное сходство с самыми что ни на есть «метафизическими» представлениями, традиционно бытовавшими в истории домарксистской философии.

Выдаваемое А. Геленом за последнее слово «эмпирической науки» сравнение анатомической и психической конституции человека и животного — прием столь же древний, сколь и сама философия. Положение о человеке как «существе, определяемом недостатками», появляется уже у Фомы Аквинского. В «Сумме теологии» он ставит вопрос о том, действительно ли «духовная душа соединена с человеческим телом, как оно есть, соответствующим образом?» Дальнейшие рассуждения Фомы обнаруживают почти текстуальное сходство с «научно-эмпирическими» выводами Гелена, за исключением разве что ссылок на новейшие научные данные.

На первый взгляд, рассуждает средневековый теолог, кажется, что совершенство человеческой души не соответствует совершенству тела. «Духовная душа — это совершеннейшая душа. Однако если (в отличие от человеческого тела) тела других животных существ снабжены покровом, например, волосами вместо платья и копытами вместо обуви; и если они от природы снабжены орудиями для защиты, такими, как копыта, когти, зубы и рога, то кажется, что духовной душе нельзя было бы соединиться со столь несовершенным телом, лишенным всех этих вспомогательных средств»<sup>19</sup>. Фома Аквинский обосновывает такое, как кажется, несообразное соединение тем же аргументом, который в «эмпирически-научной» терминологии Гелена называется «мирооткрытостью человека». По его мнению, следует «сказать, что душа, поскольку она в состоянии схватывать универсальное, имеет тягу к бесконечному. И поэтому ей не могут быть жестко установлены от природы однозначно определенные инстинктивные мнения или так же однозначно определенные вспомогательные средства для защиты и покрова; так как у других живых существ это — случай, при котором, однако, и способность к восприятию и сила души распространяются только на особые и жестко определенные цели. Но вместо всего этого человек имеет свой разум и руки, которые являются инструмен-

<sup>19</sup> Cit.: Probst P. Politik und Anthropologie, S. 29—30.

**тами инструментов**, и с помощью которых человек может производить сам себе инструменты любого рода и любых целей»<sup>20</sup>.

Аналогичный ход рассуждений мы видим и в философии И. Г. Гердера, где человек трактуется как «инвалид по вине своих высших сил»<sup>21</sup>. Это, в сущности, означает, что человек является «существом, определяемым недостатками» именно потому, что природой ему предопределено достичь разума: «Требуется одно из двух: или бы человек рождался с прирожденным инстинктивным разумом, но сразу же ясно, что это противоречие, или же ему пришлось бы появляться на свет **слабым существом**, а таким он и появляется, но тогда уже обучаться разуму»<sup>22</sup>.

Как видим, с помощью одного и того же, в сущности, положения о человеке как «существо, определяемом недостатками», Фома Аквинский доказывает всеобъемлющую мудрость всевышнего, И. Г. Гердер обосновывает просветительские идеалы, а А. Гелен, ссылаясь на «современный эмпирически-научный материал», проводит антипросветительский вариант иррационализма. С полным основанием можно сказать по этому поводу: либо конкретное человековедение за 7 веков не сдвинулось с места, либо представление о человеке как «существо, определяемом недостатками», выдвигаемое в современной философской антропологии, является типичным спекулятивным положением, из которого могут быть «выведены» совершенно произвольные, даже противоположные выводы. Именно о таких «плоских» принципах метафизики писал, критикуя Е. Дюринга, Ф. Энгельс: «Так как Дюринг исходит из «принципов», а не из фактов, то он является идеологом, и он может скрывать, что он идеолог, лишь выражая свои положения в столь общей и бессодержательной форме, что эти положения представляются **аксиоматическими, плоскими**, причем в таком случае из этих положений нельзя сделать никаких выводов, но можно лишь **вложить** в них произвольное значение»<sup>23</sup>.

Но если, как было показано, «модель человека» в философской антропологии является именно таким бессодержательным положением, сконструированным в худших традициях буржуазной спекулятивной метафизики, то это означает, что рекламируемый позитивистский подход отнюдь не затрагивает сущности современного антропологического философствования.

Второй вывод, который необходимо сделать, можно сформулировать так. Само существование метафизического спекулятивного антропологизма прямо предполагает необходимость позитивистского подхода, прежде всего при обращении к частным наукам о человеке. Ведь выдвижение произвольных представле-

<sup>20</sup> Ibid., S. 30.

<sup>21</sup> Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977, с. 99.

<sup>22</sup> Там же, с. 100.

<sup>23</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 630.

ний о «природе» человека и «обоснование» их произвольно надерганным эмпирическим фактическим материалом» возможно лишь при одном условии — когда подлинная наука о человеке заменена предварительно ее позитивистским эрзацем. Это означает, что в соответствии с основоположениями позитивистской гносеологии «конкретное» человековедение толкуется как набор разрозненных эмпирических фактов, между которыми нет никакой внутренней существенной связи, т. е. не существует законов. Как известно, именно они прежде всего и подвергаются позитивистской атаке как проявление пережитков «донаучной метафизики». Когда эти связи в частных науках о человеке предварительно «разрушены», как раз и возникает возможность по произволу комбинировать оставшийся разрозненный фактический материал и строить из него какие угодно спекулятивно-метафизические «модели человека» в философской антропологии.

Но такой позитивистский суррогат не имеет ничего общего с действительным частнонаучным знанием о человеке. Именно потому «проведение эмпирического подхода», против ожидания, не вызвало никаких восторгов у его представителей. Сокрушительной критике было подвергнуто представление А. Гелена о человеке как «существе, определяемом недостатками», причем не только в марксистско-ленинской, но и в немарксистской философии и частнонаучной литературе.

И. Вайс пишет по этому поводу: «Гелен пытался принципиально придерживаться почвы опытных наук, вместе с тем желая получить взаимосвязь категорий, которая перекрывала бы рамки всех заинтересованных наук. Это намерение, очевидно, и предрасположило его к тому, чтобы рассматривать философию как посредницу между эмпирической установкой и ее «диагнозом», данными ее анализа. Однако в то же время тенденция к такому «перекрыванию» сделала его подозрительным в глазах строгого эмпирика, и именно потому, что он сам не признается в том, что преследует «спекулятивные» интересы, а заявляет, что не покинет почвы объективных и проверяемых на опыте фактов»<sup>24</sup>.

Биологи добавляют к этому философскому аргументу убийственные оценки: «Арнольд Гелен называет человека «существом, определяемым недостатками», и полагает, что он, исходя из недостатков, принужден к морфологическим специальным приспособлениям, к созданию для себя самого орудий труда, оружия, одежды и т. д. Это мыслил не биолог — неприспособленное существо не бывает, или оно существует только как обреченное на гибель, пораженное летальными факторами единичное

---

<sup>24</sup> Weiss J. Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens. Freiburg, 1971, S. 10—11.

«существо»<sup>25</sup>. Как свидетельствует В. Камлах, позитивистская антропология Гелена с «подключением к биологии... конечно, не встретила теплого приема у биологов-специалистов, которые осуждают в первой, собственно биологической части книги [«Человек»] слишком извне нахватавшее и лишь с бесчисленными недоразумениями проинтерпретированное биологическое знание... Грубейшим недоразумением эти критики считают основной тезис Гелена о том, что человека можно понимать... как «существо, определяемое недостатками»<sup>26</sup>.

Иными словами, позитивистский подход в философской антропологии ничуть не помог вывести ее из глубокого кризиса и привести в соответствие с современными научными знаниями о человеке. Подлинное решение вопросов, над которыми тщетно бьются сторонники позитивистского подхода в антропологии, предлагает только марксистско-ленинская философия, диалектический и исторический материализм. Лишь здесь характеризуется единственно возможный вариант связи философского и конкретно-научного знания о человеке. Они не противостоят как антагонисты, а взаимно обогащают друг друга. Философское знание о человеке, с точки зрения диалектического и исторического материализма, строится не на основе отдельных, произвольно выбранных и вырванных из контекста фактов частных наук, а на основании знания открытых ими законов, что в принципе исключает любую возможность антинаучных метафизических спекуляций.

**А. В. ГАЙДА**

**Уральский университет**

**В. С. НЕВЕЛЕВА**

**Омский политехнический институт**

## **«Диалектическая антропология», содержание и социальный смысл**

«Двадцатый век принес с собой больше перемен, чем любое предшествовавшее ему столетие»<sup>1</sup>. Во времена бурных перемен проблема человека, принадлежащая к числу «вечных» проблем философии, оказывается одной из центральных в идейных битвах. Ныне на Западе предпринимаются лихорадочные попытки

<sup>25</sup> Lorenz K. Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen. München, 1955, Bd. 2., S. 231—232.

<sup>26</sup> Cit.: Brede W. Anthropologische Antinomien. Herrschaft und Anthropologie im Werk von Arnold Gehlen. Giessen, 1971, S. 48.

<sup>1</sup> Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981, с. 79.

преодолеть, завуалировать «природный грех» ряда философских направлений, подвергшихся уже резкой критике в печати. Такая участь постигла и некогда популярную «критическую теорию» Франкфуртской школы и ее попытки решить проблему человека. Одна из таких попыток — «диалектическая антропология».

\* \* \*

Программа «диалектической антропологии» возникла на основе идей основоположников Франкфуртской школы Г. Маркузе, М. Хоркхаймера и Т. Адорно. Кроме того, она испытала влияние фрейдизма и структурализма. «Диалектическая антропология» несла попытку возродить проблематику «критической теории» в антропологической сфере, ее цель — «творчески» развить марксизм, привести его в соответствие с современным развитием общества.

«Диалектическая антропология» направлена на исследование «основных структур историчности», на определяющие структуры «исторического жизненного мира». Согласно мнению одного из современных представителей «диалектической антропологии» Арназона, существуют основные структуры, которые отмечаются следующими признаками: 1) «квазитрансцендентальным» статусом; 2) относительной непрерывностью в противоположность историческим изменениям<sup>2</sup>. Понятие «квазитрансцендентальный» заимствовано Арназоном у Ю. Хабермаса. Речь идет об определяющих структурах «исторического жизненного мира». Историческая форма этого мира обуславливает возможности человеческих жизненных проявлений, благодаря им развивается сам «исторический жизненный мир». Относительную непрерывность основных структур следует понимать как тенденцию развития. Претендуя на диалектичность, Арназон «не ищет инвариантных предпосылок истории, напротив, пытается понять, как эти предпосылки сначала внутри истории конституируются в таковые и как они развиваются на каждой ступени в определенном направлении»<sup>3</sup>. Тот факт, что «диалектическая антропология» рассматривает основные структуры историчности в становлении, резко отличает ее, по мысли Арназона, от «критической теории». Это один из аспектов «диалектического» подхода Арназона к анализу человека и общества. Он формулирует предмет «диалектической антропологии» следующим образом: «Ее предметом являются не естественные (от природы данные) предпосылки, которые были в начале истории, а то, что история сделала с этими предпосылками, как она реализовала или подавила их внутренние возможности. То, что эта наука пытается осветить в понятиях, это не онтологически определенное «человеческое сущест-

<sup>2</sup> Vid.: Arnason I. P. Von Marcuse zu Marx. Prolegomena zu einer dialektischen Anthropologie. Neuwied und Berlin, 1971, S. 9.

<sup>3</sup> Ibid., S. 10.



вание» или «способ бытия», не «неизменные предпосылки человеческого непостоянства» — главным образом, это **комплекс исторических тенденций развития в антропологической сфере**, т. е. такой сфере, которая определяется через перекрещивание интерсубъективных отношений и присвоение мира общественными субъектами. Ее предмет, таким образом, **есть историческое развитие в антропологическом аспекте**<sup>4</sup>.

«Диалектическая антропология», таким образом, рассматривает исторически-конкретные формы основных структур жизненного мира. А это предполагает и анализ будущих форм этих структур. Поэтому «диалектическая антропология исторична и в другом смысле: ее предмет не только не завершен, но и относится к будущему»<sup>5</sup>, в «диалектической антропологии» внутренне содержится проект «эмансипированного общества».

Рассмотрим теперь основные категории, на базе которых строится «диалектическая антропология». Антропологические структуры исторического жизненного мира — это, с одной стороны, межчеловеческие отношения, с другой стороны, отношения человека с окружающим миром. Первые Арназон обозначает термином «интеракция», заимствованным у Ю. Хабермаса, вторые — термином «присвоение». Различаются, согласно Арназону, прошедшие «периодические структуры» и «антропологические основные структуры». Последние, однако, не являются готовой данностью.

Понятие межсубъектных отношений, интеракции, выдвигается Арназоном вместо расширительной трактовки взаимодействия субъекта и объекта. «Там, где Хоркхаймер постулирует расширенный субъект, в действительности находится межсубъектность»<sup>6</sup>. С другой стороны, отношение общественных субъектов к окружающему миру нельзя ограничивать опредмечивающей активностью. Согласно Арназону, результатом присвоения мира субъектом является «не просто объективирование человеческой деятельности, а развертывание и дифференциация отношений между человеком и миром»<sup>7</sup>. Исходя из этого, характеризуя взаимодействие человека с миром и человека с другими людьми, он ведет речь «не о двух простых полюсах, субъекте и объекте, а о взаимопроникновении двух структур: интеракции и присвоения, которые не выводятся из деятельности изолированного субъекта, а являются надындивидуальными и транссубъективными»<sup>8</sup>.

Существенное влияние на формирование идей «диалектической антропологии» оказал своей интерпретацией сущности и места труда в человеческом бытии Г. Маркузе. Он выступал про-

---

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Ibid., S. 82.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem.

тив политэкономического понятия труда как «хозяйственного измерения» человеческой деятельности, которое не дает представления о «месте, смысле и функции труда в целостности»<sup>9</sup>. Философское понимание труда не сводится к какой-либо определенной и особой деятельности. Основываясь на антропологической трактовке труда как действия, Маркузе определяет труд как «онтологическую структуру», которая образует всеобщую предпосылку отдельной деятельности и определяет его как «специфическую практику человеческого бытия в мире»<sup>10</sup>. В основе «экономической редукции» понятия труда, по Маркузе, лежит трактовка труда как процесса удовлетворения потребностей. Маркузе же полагает, что «всякая теория, которая исходит из «потребности» как побуждения к действию, берет человека прежде всего в качестве органического существа»<sup>11</sup>. Но подобное понимание «не может быть достаточным, если обсуждается специфический способ его бытия в мире»<sup>12</sup>. Маркузе полагает, что философское понятие труда, исходящее от Гегеля и «существенно переработанное Марксом», «определяется не через виды предметов труда, не через его цель, содержание, успех, но через то, что происходит с самим человеческим существом в труде»<sup>13</sup>. Труд, таким образом, рассматривается Маркузе как некая абстрактная деятельность абстрактного человека, в которой происходит преобразование внешней природы, самоопредмечивание человека, благодаря чему сам человек впервые конституируется, осознает самого себя.

Сторонники «диалектической антропологии» вносят определенные модификации в концепцию Маркузе. Арназон, например, полагает, что «в действительности существуют радикально различающиеся и исторически дифференцированные виды самоотчуждения и самоопредмечивания качественно различающихся субъектов»<sup>14</sup>. Существует два таких вида отчуждения: 1) отчуждение, в котором противоположным полюсом действующего субъекта является объект — это трудовой процесс в конкретно-историческом смысле; 2) отчуждение, в котором противоположный полюс образуется за счет другого субъекта — это речевая коммуникация. Арназон считает труд «основной структурой историчности, т. е. предпосылкой, которая делает человека историческим существом и поэтому впервые делает возможной конкретную историю»<sup>15</sup>.

Понимание труда как основной предпосылки историчности было бы верно, если бы оно не вводило изначальное противопо-

---

<sup>9</sup> Marcuse H. Kultur und Gesellschaft. Frankfurt a. M., 1970, S. 7.

<sup>10</sup> Ibid., S. 14.

<sup>11</sup> Ibid., S. 22.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Cit.: Arnason I. P. Von Marcuse zu Marx, S. 34.

<sup>14</sup> Ibid., S. 32.

<sup>15</sup> Ibid., S. 31.

ставление «человеческого рода» и «мира». Субъект в истолковании Арназона выглядит сформировавшимся до трудовой деятельности. Философ устраняет проблему взаимодействия социального и природного, в том числе тот аспект, который Маркс рассматривает в «Критике Готской программы», отмечая: «Труд *не есть источник* всякого богатства. *Природа* в такой же мере источник потребительных стоимостей (а из них-то ведь и состоит вещественное богатство!), как и труд, который сам есть лишь проявление одной из сил природы, человеческой рабочей силы»<sup>16</sup>.

Что касается категории «отчуждение», то здесь Арназон идет вслед за Маркузе, отождествляя отчуждение и опредмечивание. Отчуждение из категории, обретающей свою всеобщность только в условиях развитого капитализма, превращается в историческую категорию с таким же статусом, как, например, статус категории «труд». Ясно, что сам собой напрашивается вывод об отчуждении как атрибутивной характеристике труда. Маркс по поводу подобного отождествления писал в «Экономическо-философских рукописях 1844 года»: «Продукт труда есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем, это есть *опредмечивание* труда. Осуществление труда есть его опредмечивание. При тех порядках, которые предполагаются политической экономией, это осуществление труда, это его претворение в действительность выступает как *выключение* рабочего *из действительности*, опредмечивание выступает как *утрата* предмета и *закабаление предметом*, освоение предмета — как отчуждение»<sup>17</sup>.

Для «диалектической антропологии» характерно выведение отношений господства и подчинения прямо из присвоения природы, т. е. из самого процесса труда. Классовое деление, деградация непосредственных производителей до простых функциональных составных частей процесса производства, по мнению Арназона, есть средство повышения эффективности покорения природы. С другой стороны, неконтролируемое покорение природы есть средство закрепления господства. Таким образом, согласно Арназону, налицо взаимосвязь между покорением природы и классовым господством. Более того, он считает, что «эта взаимосвязь принадлежит к элементарнейшим истинам марксистского взгляда на историю — если делаются попытки упростить ее всяческими промежуточными членами, она превращается в ложь»<sup>18</sup>. Объясняя происхождение полностью развитых классовых обществ, марксизм не может, полагает Арназон, найти удовлетворительное решение, свободное от противоречий. Он пишет: «Необходимость мобилизовать большинство членов общества как непосредственных производителей, а также возможность усовершенствовать процесс производства благодаря использованию

<sup>16</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 13.

<sup>17</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 88.

<sup>18</sup> Arnason I. P. Von Marcuse zu Marx, S. 116.

«сущностных сил» человека, делают на определенной ступени истории рода возможным такое применение межличностных отношений, которое не может быть целиком объяснено функциональными потребностями процесса труда, хотя понять его можно только в связи с этим процессом: речь идет о появлении отношений господства и подчинения, о классовой дифференциации»<sup>19</sup>. Привилегированная группа ориентирует процесс труда согласно своим желаниям. Появляются такие жизненные процессы, которые не зависят от материальных потребностей. Трудно предположить, какие именно «жизненные проявления» имеет в виду Арназон, но очевидно, что проявления, не связанные в конечном счете с материальными потребностями, это нечто рожденное разумом, сознанием привилегированной части общества. С появлением этой части общества труд, который на первых ступенях исторического развития был всеобщим, утрачивает свою тотальность, ведет к деградации непосредственных производителей. Арназон делает вывод о том, что отношения господства имманентно присущи труду, содержатся в нем, вытекают из него непосредственно. Прием Арназона прост: труд — исторически непреходящая родовая сущность человека. Установка на покорение, на господство — атрибутивное свойство труда. Следовательно, и отношения господства непреходящи, ибо они заложены в сущности труда. Отсюда — классы и классовое господство непреходящи, а частная собственность вечна. По Арназону, классовое расслоение зиждется на **разуме** привилегированной группы. Здесь всплывает еще одна важнейшая категория «диалектической антропологии» — категория **«инструментальный разум»**.

Данное понятие заимствовано у Макса Вебера. Под инструментальным разумом понимается «образ мыслей, требуемый и производимый покорением природы»<sup>20</sup>. Инструментальный разум — это субъективный разум. «Развитие специфических способностей этого разума осуществляется сначала посредством абстрагирования от всех практическо-общественных взаимосвязей; таким образом, он все больше формализуется и субъективируется и, наконец, разрушает традиционную претензию познать объективные сущности. В то же время этот, на первый взгляд, автономный процесс означает завершение его инструментальной функции: в нем разворачивается подчиненная покорению природы основная структура мышления»<sup>21</sup>. Субъект, конституирующийся на базе покорения природы, инструментального разума, все больше сводится к абстрактной функции, к лишенному всякого содержания принципу господства. Именно этот настроенный на господство разум и приводит некоторых людей к идее господства не только над природой, но и над другими людьми. Ар-

<sup>19</sup> Arnason I. P. Von Marcuse zu Marx, S. 14.

<sup>20</sup> Ibid., S. 118.

<sup>21</sup> Ibidem.

назон толкует о распространении «присвоения» на сферу интеракции. Схема рассуждений такова: инструментальный разум (основание, базис) — появление привилегированной группы — частная собственность. В который раз претензия на «третий путь» в философии терпит фиаско... «Диалектическая антропология» связывает понятия «труд», «интеракция», «присвоение». Процессу труда противопоставляется, с одной стороны, сфера интеракции в узком смысле, межчеловеческое общение (коммуникативное действие), с другой стороны, присвоение в узком смысле, не ориентированное на инструментальное покорение мира — эстетическое присвоение. Теория и искусство принадлежат к «коммуникативным действиям». Таким образом, присвоению в процессе труда и общению, возникающему в этом процессе, противопоставляется нетрудовое (эстетическое) присвоение и нетрудовое общение. На примере теории и искусства Арназон показывает, что они **одновременно** относятся и к сфере присвоения (эстетического), и к сфере коммуникативных действий, интеракции. Эти сферы находятся в «диалектическом» единстве.

Представим теперь, с точки зрения «диалектической антропологии», ход исторического развития человека и человеческого общества. По мнению ее представителей, на ранних ступенях развития человеческого рода труд был «тотальным», все члены общества были непосредственными участниками процесса труда. У них формируются навыки инструментального покорения природы, трудовое общение. Общение за рамками процесса труда крайне ограничено. Постепенно определенная часть общества сумела увидеть взаимосвязь между присвоением и интеракцией, поняла, что специфическую структуру присвоения и «инструментальный разум» можно расширить, распространить на все общество. Появляется привилегированная часть общества, перенесшая господство из сферы присвоения в сферу интеракции. Привилегированная группа исключается из непроизводительного материального производства, трудового общения. **Непосредственные производители**, как и прежде, заняты в сфере трудового присвоения, формой общения для них остается трудовое общение, трудовая интеракция. Внепроизводственная, духовная или эстетическая интеракция для них недоступна. **Непосредственные производители обречены на общение только в процессе труда.** Привилегированная группа, напротив, полностью располагает возможностью эстетического, духовного присвоения. По Арназону, инструментальный разум уступает место подлинно человеческому общению за рамками трудового процесса. Поскольку привилегированная группа находится «в подлинно человеческом общении», в сфере «подлинно человеческого присвоения», только она во всем объеме и присваивает свою человеческую «родовую сущность».

Для Арназона, как и для его предшественников, остается

«святыней» главный принцип любой философской антропологии — выведение исторического процесса из внеисторически истолкованной сущности человека. Арназон крепко держится за лозунг философской антропологии о конкретности подхода к человеку, который при ближайшем рассмотрении оказывается бессодержательной фразой. Правда, Арназон, насколько позволяют философско-антропологические рамки, пытается посредством взаимной редукции социального и индивидуального (понятого как биопсихическое) показать, что индивиду присуща некоторая социальность.

Идеализм в понимании истории превращает благое пожелание Арназона о достижении истинной интеракции в утопию. Сохраняя логику Арназона, надо допустить исчезновение «не-истинной интеракции» — труда.

Арназон претендует на возврат «от Маркузе к Марксу», исправление «недостатков» марксизма и «критической теории». В действительности же «диалектическая антропология» является лишь очередным вариантом эклектического соединения элементов марксизма, «критической теории», фрейдизма и структурализма.

**М. А. МАЛЫШЕВ**  
**Уральский университет**  
**Л. В. ЯСКЕВИЧ**  
**Орский педагогический институт**

## **«Социальная этология»: критика биологизаторской концепции человека**

«Нет ничего интереснее для человека самого человека», — гласит древнее изречение, восходящее, вероятно, еще ко времени Сократа. В наши дни это выражение приобретает особый смысл: ведь удельный вес и жизненная значимость человековедческой проблематики во всем комплексе научного и философского знания непрерывно возрастает. Особенно большой интерес ученых разных специальностей вызывает проблема взаимоотношения социального и биологического в развитии человека и человечества. Это объясняется рядом причин. Во-первых, они связаны с успехами биологии и достижениями медицины, с потребностями оптимизации биосферы и задачами организации высокопроизводительного труда, разработкой принципов демографической политики и с комплексной разработкой учения о всесторонне развитой личности.

Но есть и другая немаловажная причина, объясняющая огромную идеологическую актуальность проблемы социального и

биологического. И связана она со все усиливающимся кризисом основ социально-экономического строя капитализма, с обострением его классовых антагонизмов, с небывалым ростом преступности, деградации общественных нравов, с утратой доверия к духовным принципам буржуазного мировоззрения, представители которого пытаются противопоставить жизнеутверждающим марксистским идеям о человеке и его будущем пессимистические реакционные взгляды. Одна из особенностей пессимизма современных буржуазных идеологов связана с тем, что грядущую гибель капитализма они тщатся представить как тотальную катастрофу всего человечества, причина которой якобы коренится в антропологической несовместимости биологически ущербного и генетически запрограммированного на эгоизм и агрессию человека с принципами коллективизма и гуманизма.

Сюжеты о «биологической неполноценности» человека, его «извечной агрессивности» и жестокости нашли свое теоретическое обоснование в работах представителей так называемой «социальной этологии». Родоначальником и духовным отцом анализируемой концепции является известный австрийский физиолог, крупный специалист в области поведения животных Конрад Лоренц. Признанный научный авторитет лауреата Нобелевской премии, несомненный литературный талант популяризатора этологии, масса новых ранее неизвестных сведений о механизмах поведения наших «младших братьев» — все это, скрадывая реакционную сторону мировоззрения Лоренца, способно ввести в заблуждение многие неискушенные умы относительно сущности его взглядов. Вместе с трогательными историями из жизни гусей, галок или аквариумных рыбок читатель легко и незаметно может проглотить умело вкрапленную в «сладкую начинку» занимательных анималистических рассказов духовную отраву о врожденной агрессивности животного вида *Homo sapiens* — вывод, преподносимый в качестве естественной и едва ли не само собой разумеющейся истины, «подтверждаемой» к тому же полевыми наблюдениями над поведением животных.

Не менее увлекателен и, пожалуй, идеологически еще более опасен американский популяризатор этологии, бывший голливудский киносценарист Роберт Ардри, умеющий столь эффективно ошеломить воображение своих читателей набором рискованных аналогий и сногшибательных сравнений, что им ничего другого не остается, как уповать на предлагаемый автором спасительный рецепт «звериной справедливости», чтобы предотвратить самоуничтожение людей и хоть как-то нейтрализовать «гены агрессии». Словно имея в виду теоретиков подобного сорта, Бертран Рассел однажды заметил, что в такого рода спекулятивных системах животные всегда ведут себя так, будто они заранее договорились продемонстрировать правоту их авторов. Претендуя на роль реформатора общественно-исторического по-

знания, Ардри пытается с помощью откровенно софистических ухищрений доказать доминирующее влияние биологических инстинктов на сознательное поведение людей. Бойкий, интригующий стиль повествования в его «анималистических философемах» сочетается с пренебрежительно-ироническим тоном в отношении бесспорных истин научного знания, а снисходительно-бесцеремонное «похлопывание по плечу» известных авторитетов науки, многие из которых без каких-либо достаточных на то оснований зачисляются им в разряд идейных союзников, соседствует с набором самых произвольных измышлений. Несмотря на неоднократно декларируемые заверения в научной объективности своих взглядов, пристрастие к помпезным мелодраматическим эффектам, весьма произвольный отбор эмпирических фактов в угоду собственным субъективным схемам заставляют квалифицировать «научные» изыскания буржуазного теоретика как наукообразное мифотворчество.

Помимо упомянутых авторов идеи анализируемого биологизаторского учения представлены в той или иной мере в работах известных английских этологов Десмонда Морриса и Нико Тинбергена, английского психоаналитика Антони Сторра, новозеландского историка Роберта Байджлоу, английского генетика Ричарда Докинса, американских антропологов Робина Фокса и Лайонела Тайгера.

Следует обратить внимание и на то, что этологические идеи широко проникли ныне в буржуазную литературу и искусство, утвердившись там в качестве определенного программного принципа — «эстетики жестокости». Достаточно в этой связи сослаться на экранные фантазии известных американских кинорежиссеров Стэнли Кубрика и Сэма Пекинпа «Заводной апельсин» и «Соломенные псы», фильмов, художественный замысел которых в значительной мере был навеян идеями Лоренца и Ардри.

В наши дни особенно очевидна тесная связь теоретического обоснования биогенетической природы человеческой агрессии с массовым распространением насилия и жестокости в практике буржуазного общества. Сами руководящие принципы организации общественных отношений, определяющие устои буржуазного общества, образ жизни и мотивы поведения отдельных личностей, оказывают деморализующее воздействие на людей, ослабляют их чувства социальной ответственности, порождают недоверие и предубеждение к окружающим. И это вполне закономерно. Ведь индивидуализм как стержень житейской практики и моральной ориентации буржуазной личности, предписывающий ей добиваться личного успеха за счет других и вопреки другим, не может не порождать агрессивности и жестокости ко всем окружающим. Биогенетическое истолкование сущности человека отвечает стремлению буржуазной пропаганды распространить антагонизмы капиталистического общества на все чело-



вечество, представить феномен агрессии в качестве «нормального» состояния человеческого общества.

Нельзя не отметить и того, что социал-этологи искусно используют в своих целях крайности односторонней социологизации человека, объясняющей все проявления человеческого жизнедеятельности исключительно социальными факторами.

Отвергая как научно несостоятельные мировоззренческие посылки и антигуманистические выводы социал-этологов, мы отнюдь не собираемся ставить под сомнение большие заслуги Лоренца и Тинбергена и других ученых-этологов в организации чрезвычайно тонких и кропотливых наблюдений и экспериментов, с помощью которых им удалось раскрыть сложные механизмы многообразных форм поведения животных в естественных условиях их обитания.

Наибольшую роль в изучении поведения животных этологи отводят инстинктивным двигательным актам. Каждый вид в этом отношении обладает определенным строго фиксированным репертуаром стереотипных движений, которые проявляются в определенных поведенческих ситуациях. Их можно непосредственно наблюдать и регистрировать, и они весьма устойчивы к внешним воздействиям. С точки зрения Лоренца, врожденные механизмы способны сохраняться в пределах биологического вида подобно скелету или другим морфофизиологическим признакам, следовательно стереотипные реакции могут выступать столь же характерными признаками различных таксонов, как и морфологические свойства. Разработка матрицы признаков генетически обусловленных форм поведения, или этнограмм, имеет большое значение для классификации групп животных внутри исследуемого таксона. Например, стереотипный набор двигательных актов, осуществляемый животным во время ухаживания или в период спаривания, выполняет функцию изолирующего механизма, предотвращающего гибридизацию особей, принадлежащих к близкородственным видам. На основе сравнительного изучения этнограмм филогенетически родственных видов оказалось возможным проследить и эволюцию их поведенческих признаков.

Большая заслуга этологии состоит в детальном исследовании видоспецифической избирательной реактивности животных, получившей название ключевого раздражителя, который представляет собой механизм избирательного отбора того или иного признака или определенной конфигурации признаков, на который реагирует особь данного вида. Изучая агрессивное поведение самцов трехиглой колюшки, Тинберген предъявлял им поочередно две искусственные модели, одна из которых весьма отдаленно по форме и по размерам напоминала живую особь, но имела на горле красное пятно, а другая, внешне очень похожая копия, не имела никакой окраски. Рыбка яростно атаковала грубо выполненную модель и весьма слабо реагировала

на точно изготовленную копию, лишенную специфической окраски. Причем эффективность ключевого раздражителя возрас- тала в сочетании с другими побудительными стимулами. Аналогичным примером действия врожденного механизма реа- гирования может служить оборонительная реакция птенцов ку- риных на крестообразные предметы и т. д. Этологи попытались понять сложный процесс взаимодействия врожденных и приоб- ретенных элементов поведения, обратив особое внимание на био- логическое значение инстинктов как врожденной способности организмов служить потребностям сохранения вида в опреде- ленных экологических условиях.

Их несомненной заслугой следует считать детальное рас- смотрение вопросов, связанных с многообразием структурных форм объединения животных в популяциях и сообществах. Этологи показали определяющее значение внутрисистемных связей сообществ для характеристики индивидуального пове- дения особей. В этом плане особую значимость приобретают исследования по организации внутривидовых отношений сообществ приматов, которые дают очень ценный материал для изучения проблем антропогенеза. Систематические, нередко со- пряженные с трудностями и лишениями наблюдения за пове- дением обезьян на воле, в природных условиях их обитания, позволили не только искоренить предрассудки о приматах как о сборище неугомонных животных, не только уточнить, но и радикально изменить прежние представления о видовых осо- бенностях поведения макак, бабуинов, шимпанзе, горилл и т. д. С другой стороны, археологические открытия в Южной и Вос- точной Африке, сделанные за последнюю четверть века, более чем в два раза продлили возраст человеческого рода, значительно сократив тем самым разрыв между древними высокоразвити- ми приматами и древними предками человека. Последнее об- стоятельство дает возможность, отказавшись от умозрительных догадок, шире привлекать наблюдения экологов над образом жизни и характером организации внутривидовых и внутри- стадных отношений современных обезьян для реконструкции наиболее ранних форм социальной организации предков чело- века.

Большую роль в передаче прижизненно приобретаемой ин- формации, настойчиво передаваемой из поколения в поколение, играет эффект запечатлевания (импринтинг), который пред- ставляет собой фиксацию строго специфического комплекса раздражителей в сенситивный период раннего возраста. Этоло- ги, детально изучившие этот уникальный способ «сигнальной преемственности», показали, что запечатлевание представляет собой начальный этап «обучения», в ряде случаев оказывающий неизгладимое влияние на последующие этапы развития индиви- дуального поведения животного. Особенно большое воздействие данный механизм оказывает на характер протекания эмоцио-

нальных процессов. Опыты американского зоолога Гарри Харлоу, в течение двух лет наблюдавшего за поведением макак-резусов, выращенных в полной изоляции, свидетельствуют о серьезном нарушении реакций общения, репродуктивного поведения и вскармливания детенышей у тех особей, которые были выращены в изоляции. Психиатры единодушно отмечают, что такие симптомы, как безучастный, отсутствующий взгляд, повышенная агрессивность, безразличие, наблюдаемые у детенышей обезьян, отлученных от матери сразу же после рождения, имеют определенные черты сходства с психическим состоянием детей, лишенных эмоциональной материнской заботы. Этологи не без основания полагают, что «ребенок, у которого не сформировались в раннем возрасте адекватные социальные реакции, не сможет их выработать и впоследствии»<sup>1</sup>.

Изучение многообразных форм поведения животных, на наш взгляд, может действительно содействовать более глубокому пониманию жизнедеятельности человека, генезиса развития общества только тогда, когда оно не будет выходить за рамки выяснения естественных природных предпосылок социальной формы движения материи. «Говоря об этологии,— пишет академик П. Н. Федосеев,— необходимо различать две стороны дела: во-первых, нельзя не признать, что она внесла существенный вклад в познание важных закономерностей биологии и психологии животных; во-вторых, необходимо решительно отмежеваться от тех неправомερных социологически-философских обобщений, которые делают некоторые этологи, когда они распространяют на людей, на общество выводы, полученные в ходе изучения животных»<sup>2</sup>. Главный из этих выводов состоит в том, что агрессия в человеческом обществе объявляется «точно таким же спонтанным инстинктивным побуждением, как и у других высших позвоночных»<sup>3</sup>.

Механически экстраполируя закономерности поведения животных на общественные отношения, Лоренц и его последователи незаметно совершают и другой подлог: они отождествляют агрессивность со всякой жизненной активностью организма, а агрессию человека приравнивают к любому проявлению его эмоционально-волевой деятельности. Приведем типичный образец рассуждения Ардри: «Агрессивность, которая повелевает всеми нами, будь то ореховые деревья или человеческие существа, должна с того момента, как прорастет семя или родится плод, направлять нас на преодоление препятствий»<sup>4</sup>. Антропоморфизация поведения животных в данном рассуждении сосед-

<sup>1</sup> Шовен Р. Поведение животных. М., 1972, с. 178.

<sup>2</sup> Федосеев П. Н. Проблема социального и биологического в философии и социологии.— *Вопр. философии*, 1975, № 3, с. 59.

<sup>3</sup> Lorenz K. Ritualized Fighting.— *In.: The Natural History of Aggression*. L., 1964, p. 49.

<sup>4</sup> Ardrey R. *The Social Contract*. N. Y., 1970, p. 257.

ствуется с бестиализацией жизни людей, а врожденная агрессивность объявляется главным источником мотивации человека. Спекулируя на многозначности обыденного употребления слова «агрессия», подобного рода «теоретики» «так обольстительно сволокают своей паутиной даже сопротивляющегося, а тем более склонного соглашаться читателя, что он... от радости и гордости, что полностью понял автора, уже не спрашивает, действительно ли автором доказано то, что он, читатель, понял»<sup>5</sup>. Эти слова Канта, приведенные Вальтером Холличером в адрес Фрейда и Лоренца, еще с большим основанием можно отнести к Ардри и другим сторонникам этологического подхода к анализу общественных явлений. Подобная лингвистическая спекуляция, употребление слова «агрессия», равно как и других однопорядковых с ним по значению терминов, в однозначном смысле и для животных и для человека, не может содействовать правильному пониманию как биологических, так и социальных явлений. Такая семантическая путаница вполне отвечает замыслам социал-этологов истолковать агрессивность в качестве универсального врожденного принципа, механизм действия которого в одинаковой степени детерминирует и жизнедеятельность животных и поведение человека.

Как всякая теория, претендующая на философское обобщение, «социальная этология» появилась не на голом месте, она имеет теоретические источники в предшествующем развитии философского знания. К. Лоренц и Р. Ардри в своих работах прямо ссылаются на З. Фрейда и А. Гелена как на своих идейных предшественников. Кроме того, очевидно принципиальное родство «социальной этологии» с социал-дарвинизмом XIX в. и в особенности с немецкой философией жизни в ее ницшеанском варианте.

С фрейдизмом «социальную этологию» роднит основной методологический принцип — стремление объяснить все разнообразные формы человеческой деятельности с помощью бессознательных влечений, которые социал-этологи именуют агрессивностью. Концептуальная близость идей психоанализа «социальной этологии» обнаруживается в том, что и либидо и агрессия — это лишь чистая энергия влечения, которая накладывается на то или иное предметное действие, но этим действием не исчерпывается. Но если в учении Фрейда агрессия выступает в качестве производного феномена, функция которого состоит в переключении энергии «влечения к смерти» с «я» на окружающий мир, то для Лоренца агрессия — это «позитивная функция», способствующая эволюции как животных видов, так и развития человеческого общества.

В методологическом плане концепция человека социал-это-

---

<sup>5</sup> Цит. по: Холличер В. Человек в научной картине мира. М., 1971, с. 267.

логов примыкает к инстинктивистской теории личности американского социолога Уильяма Макдаугалла, который утверждает, что «инстинкты прямо или косвенно представляют собой главный источник человеческой деятельности. ...Лишите эти инстинктивные влечения их мощных импульсов и организм окажется не способным к какому-либо виду деятельности. Он будет неподвижным, подобно часовому механизму без заводной пружины или паровому двигателю без огня»<sup>6</sup>. Подобно Фрейду и Макдаугаллу социал-этологи непомерно раздувают роль инстинктов в социальном поведении человека. Лоренц прямо заявляет, что социальное поведение, будучи далеким от полного контроля разума или культурных традиций, сводится главным образом к влиянию инстинктов.

«Социальная этология» теоретически близка и реакционным воззрениям Ницше. Подобно принципу «воли к власти» инстинкт агрессии, по мнению социал-этологов, с неизбежностью рока господствует над поведением человека и отношением его к себе подобным. Можно отметить почти текстуальную тождественность рассуждений Ницше и американского социал-этолога Р. Ардри. По мнению немецкого философа, люди наделены различной мерой инстинкта «воли к власти». Отсюда Ницше провозглашает извечное неравенство людей. «Равенство всех — самая вопиющая несправедливость, так как при этом величайшим людям приходится становиться слишком малым»<sup>7</sup>. Аналогичное утверждение можно встретить и в работах Ардри: «равенство есть естественная невозможность»<sup>8</sup>. Как Ницше, так и социал-этологи пропагандируют возврат к природе, к «здоровой» животной морали, которая, по их мнению, не противоречит «истинной» природе человека, не подавляет его «естественных» агрессивных склонностей и инстинктов.

Положение Лоренца о том, что человек страдает от отсутствия биологических механизмов обуздания агрессивности, непосредственно восходит и к учению голландского эмбриолога Луи Болька и западногерманского философа Арнольда Гелена, рассматривающего человека как «ущербное животное», которое по своим важнейшим морфофизиологическим признакам стоит на стадии обезьяньего эмбриона, удерживая в своем развитии ряд зародышевых компонентов наших обезьяньих предков. Согласно такой точке зрения, биологическая задержка эмбрионального развития, примитивизм физиологических реакций обуславливает известную психическую и физиологическую неподготовленность человека к жизни в естественных условиях, лишает его надежных и прочных механизмов живой приспособленности к окружающей среде. Нельзя не согласиться, конечно,

<sup>6</sup> McDougall W. An Introduction to Social Psychology. Mephuen, 1948, p. 38.

<sup>7</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч. СПб., 1911, т. 9, с. 25.

<sup>8</sup> Ardrey R. The Social Contract, p. 3.

с тем, что среди млекопитающих человек — единственный представитель, у которого так поздно наступает половая зрелость и так длителен период роста. Новорожденный ребенок намного медленнее, чем все остальные представители класса млекопитающих, включая выших антропоидов, идет к физиологической и духовной зрелости. И это отнюдь не случайно. Ведь человеку нужно не только «построить» свое тело, но и «создать» самый совершенный из всех существующих в природе органов — головной мозг. Переход от врожденной программы реагирования ко все более универсальному типу адаптации и, что самое главное, к активному творческому воздействию на окружающую среду следует понимать, вопреки Больку и Гелену, не как «примитивизм» и «ретардацию», а как прогрессивную эволюцию от инстинктивной регуляции поведения животных к многофункциональной универсальной деятельности человека.

Разделяя в целом учение о человеке как существе биологически неприспособленном, социал-этологи акцентируют внимание на утрате человеком наследственных биологических регуляторов, накладывающих запрет на внутривидовые столкновения животных. «Все его затруднения,— пишет Лоренц,— происходят от того, что человек, будучи в сущности безвредным, всеядным существом, лишен естественного оружия, чтобы убивать больших животных и потому не обладает естественными предохранительными механизмами, которые предотвращают «профессиональных» хищников от злоупотребления убийственной мощью по отношению к членам собственного «вида»<sup>9</sup>. Биологическая слабость человека, с точки зрения Лоренца, вполне закономерно привела к появлению оружия, поставив его в более выгодное положение по сравнению с животными, добывающими себе пищу с помощью когтей и клыков. Но оружие одновременно свело на нет врожденные механизмы, предупреждающие внутривидовое умерщвление. «Яблоко, сорванное Адамом с древа познания, было ужасно незрелым»<sup>10</sup>. Разум и моральная ответственность, юридические нормы и религиозные заповеди не способны компенсировать утрату животными механизмов запрета агрессии. Поэтому следует покориться нашей печальной участи и уповать на возможность в будущем найти средства, переключающие спонтанные импульсы агрессии в социально приемлемые формы поведения. В любом случае, заявляют американские психоаналитики Н. Зинберг и Д. Фелман, «зрелое общество... должно в конце концов признать насилие в качестве существенной части человеческой природы даже не потому, что насилие есть добро или зло, а просто потому, что оно имеет место»<sup>11</sup>. После таких заявлений самые зло-

<sup>9</sup> Lorenz K. On Aggression. N. Y., 1966, p. 207.

<sup>10</sup> Ibid., p. 205.

<sup>11</sup> Zinberg N. E., Fellman D. A. Violence: Biological Need and Social Control.— In: Violence: Causes and Solutions. N. Y., 1970, p. 236.

вещие пророчества по поводу перспектив развития общества уже не могут вызвать у читателей биологизаторских опусов особого чувства удивления. Будущее человечества, с точки зрения Ардри, окутано сумерками, а ночь всегда всеяет чувство ужаса в наши «темные животные души». Человек, пишет он,— это путник, бредущий в безлунной ночи. Куда он идет, что его ждет впереди? Заранее этого никому знать не дано. Часы отсчитывают секунды. Полночь приближается. Если Ардри — в прошлом голливудскому сценаристу — свойственно кокетничание мистикой в духе фильмов ужасов, то социальный пессимизм Лоренца, как можно предположить, навеян его собственными наблюдениями над поведением грызунов. «Социальная организация людей,— пишет он,— схожа с организацией крыс, которые, как и люди, миролюбивы и общительны в своем клане, но истинные дьяволы по отношению к другим особям их вида, не принадлежащим к их сообществу. Если посторонний наблюдатель где-нибудь на Марсе знает о демографическом взрыве в человеческой популяции, о возросшей разрушительной силе оружия и о разделении человечества на политические лагеря, то вряд ли он будет представлять будущее человечество в розовом цвете, как и будущее нескольких враждебных кланов крыс, находящихся на корабле, полностью лишенном пищи»<sup>12</sup>. И если гибель человечества произойдет, а на сей исход намекают Ардри и Лоренц, то повинен в этом будет, согласно биологизаторской логике, сам человек, а точнее — его ущербная биологическая конституция. Ведь защитные инстинкты, предотвращающие перерастание агрессии в насилие и убийство, у человека в отличие от животных, если и не совсем элиминированы, то в значительной степени ослаблены. Эволюция человека, развивает данный тезис Ардри, протекала настолько быстро сравнительно с эволюцией других животных видов, что конструкция нейрофизиологических структур высших отделов коры человеческого мозга оказалась дефектной, а следовательно, не способной к эффективной регуляции инстинктивных побуждений. «Каковы бы ни были эволюционные причины,— резюмирует американский популяризатор этологии,— человек получил свой мозг слишком рано»<sup>13</sup>. Интеллект оказался в структурном отношении не подготовленным к согласованной координации деятельности более древних пластов психики, регулируемых низшими отделами человеческого мозга. Но суть дела даже не в этом, а в том, что еще с незапамятных времен обязанность совершать убийство в войне против себе подобных человек возложил на оружие дальнего действия. С изобретением огнестрельного оружия, а тем более ракетно-ядерных средств агрессии враждующие стороны уже не могут лицом к лицу встретиться друг с другом, что, по мнению Тинбергена, «мешает жертве изъяснить напа-

<sup>12</sup> Lorenz K. On Aggression, p. 204.

<sup>13</sup> Ardrey R. The Social Contract, p. 353.

дающему свои мирные заверения и передать сигналы бедствия»<sup>14</sup>. Какими бы абстрактными или даже наивными на первый взгляд ни выглядели подобные рассуждения, вольно или невольно они смещают акцент с анализа исторических причин социальной агрессии и войн на некие подспудные антагонизмы между животной сущностью человека и темпами наращивания технологии убийств. «Самое печальное,— подчеркивает И. Т. Фролов,— здесь отнюдь не в том, как изображается человек... а в том, что человечество тем самым обезоруживается в своей борьбе против зла, имеющего социальную, а не биологизаторскую природу»<sup>15</sup>.

Марксистский подход к проблемам войны и мира диаметрально противоположен абстрактно-биологизаторскому внеклассовому методу социал-этологов. Еще в Коммунистическом Манифесте К. Маркс и Ф. Энгельс указали на реальный путь ко всеобщему миру, искореняющему всякое насилие между народами, путь, который они связывали с торжеством коммунистического общества во всемирном масштабе, где «вместе с антагонизмом классов внутри наций падут и враждебные отношения наций между собой»<sup>16</sup>. Борьба за мир превратилась ныне, в первую очередь благодаря усилиям стран социализма, в массовое движение современности. И это вселяет оптимизм в отношении перспектив дальнейшего развития человечества, в противовес нынешнему милитаристскому курсу империалистических стран и вопреки ложным домыслам современных социал-дарвинистов, пытающихся доказать неискоренимый характер проявления агрессии в жизни человеческого общества. Этот оптимизм находит свою жизненную опору в миролюбивой политике стран социалистического содружества, международного коммунистического движения, всех демократических сил на Земле. Этот оптимизм основывается и на научном понимании общественно-деятельной сущности человека.

Социал-этологическая концепция человека в методологическом плане базируется на механической редукции личности человека к биологическому субстрату. Разумеется, личность не оторвана от биологического субстрата своего бытия. В организме человека нет никакого особенного «социального субстрата». В свою очередь, социальная структура личности не содержит в себе ни грана телесности и непосредственно не воспринимается. Однако вне общественных форм существования биологический субстрат человек не может осуществлять специфически социальной жизнедеятельности. Высокоразвитые специфически биологические предпосылки являются лишь реальной возможностью

---

<sup>14</sup> Tinbergen N. On War and Peace in Animals and Man.— Science, 1968, 28 June, p. 1415.

<sup>15</sup> Фролов И. Т. Жизнь и познание.— Вopr. философии, 1979, № 8, с. 27.

<sup>16</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 445.



человеческой деятельности, которая без социальной среды никогда не сможет реализоваться. В отличие от животных человек не просто продукт окружающей среды, но активно изменяет ее в своей практической деятельности и в ходе преобразования внешнего мира изменяется и сам. Именно в этом смысле человек есть продукт социально-исторической практики.

Социальное вышло из биологического, сформировано им и ни одного из биологических законов социальные законы не отменяют. Они только опираются на них и преобразуют их в особых социальных условиях. Хотя люди противостоят природе и путем сознательного воздействия на ее предметы и явления используют их для своих непрерывно развивающихся потребностей, не следует забывать, что человеческое мышление, чувства и эмоции сами являются не чем иным, как функциями человеческого тела. Наш мозг, не переставая быть продуктом биологической организации, функционирующей по биологическим законам, одновременно приспособлен к выполнению социальной функции познания, реализации социальных целей. И подобно тому, как каждый биологический вид имеет свой видоспецифический комплекс наследственно закрепленных признаков, так и каждый человек, как представитель вида *Homo sapiens*, несет в себе результаты развития психо-физиологической ориентации наших предков, и прежде всего врожденную видовую способность к языку и мышлению, которая реализуется в его исторической общественной деятельности. Выдающийся советский физиолог П. К. Анохин писал, что «мозг человека во всех его деталях... до микропроцессов и даже до молекулярных процессов включительно приспособлен именно к речевым и мыслительным операциям». Он подчеркивал, что «биология человека это не биология вообще, как, например, у обезьян. Это специфически человеческая биология»<sup>17</sup>.

Будучи высшим продуктом развития природы, природным существом особого рода, человек в качестве представителя рода человеческого един в своем генезисе и по способу своей жизнедеятельности. Эта самотождественность родовой сущности образует основу единства функционирования и развития человечества. Указывая на значение природно-антропологических компонентов в целостной структуре человечества, социал-этологи склонны преуменьшать, а то и вовсе игнорировать тот решающий критерий, который отличает человека от всего остального животного мира,—его общественно-трудовую деятельность. Марксизм исходит из того, что целостность человечества, как единого рода, не ограничивается исключительно рамками биологического субстрата, а коренится в специфическом характере че-

---

<sup>17</sup> Анохин П. К. За творческое сотрудничество философов с физиологами.— В кн.: Ленинская теория отражения и современная наука. М., 1966, с. 291.

ловеческой жизнедеятельности, в его общественно-практическом взаимодействии с природой и с другими людьми. К. Маркс писал, что «именно в переработке предметного мира человек впервые... действительно утверждает себя как родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь»<sup>18</sup>. Труд, а не агрессия как «вечное естественное условие человеческой жизни»<sup>19</sup> определяет и функционирование общебиологических механизмов взаимоотношения людей, опосредует формы биопсихических констант человеческого существования.

Все сказанное отнюдь не означает, что комплексное изучение человека во всей совокупности его жизненных проявлений должно пренебречь определенными приемами обобщения и абстракции, связанными с процедурой отвлечения от несходных, отличающих нас от животных признаков, выделением и анализом совпадающих биопсихических свойств. Нельзя отрицать, что результаты формирования психики человека, достигнутые в процессе становления *Homo sapiens*, наследуются каждым индивидом, равно как и то, что в психике человека содержатся и некоторые общие результаты развития психики его животных предков.

Человек не только произошел от животного, не только принадлежит к его миру по основным признакам своей морфологической организации, но он «никогда не освободился полностью от свойств, присущих животному», — писал Ф. Энгельс<sup>20</sup>. Вследствие практически неизменной генетической структуры поколения ныне живущих людей сохраняют все биологические предрасположенности, заложенные в этой структуре, которые были необходимы для выживания в процессе тысячелетней эволюции, приведшей к формированию вида *Homo sapiens*. Несомненно, что на поведение человека в его реальной общественной жизни оказывают влияние и естественно-биологические факторы: кровнородственные чувства, половые влечения, спонтанно-органические потребности и стихийные ситуативные импульсы и т. д. Но что может дать манипулирование понятиями «агрессия вообще», «поведение вообще» и т. д. безотносительно к тому, идет ли речь о сознательной деятельности человека или об инстинктивном поведении животных, если за тождеством выделенных биологических признаков упорно не хотят увидеть их существенных различий? В таком случае выделенные понятия оказываются настолько тощими и абстрактными по содержанию, что из них выветривается всякий определенный смысл. В том-то и заключается изъян логики вульгарно-натуралистического объяснения социальных форм поведения человека, что она напрочь игнорирует диалектические приемы обобщения и абстрагирования. Марксистская методология отнюдь не отвергает формально-логические процеду-

---

<sup>18</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 566.

<sup>19</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 195.

<sup>20</sup> Там же, т. 20, с. 102.

ры обобщения, без которых нельзя обойтись, но и, применяя их, не следует забывать об их ограниченности и недостаточности, иначе существенные отличия сравниваемых объектов и их признаков — поведения человека и животных — не говоря уже о существенных различиях между общественной деятельностью людей в разных социально-исторических условиях, совершенно стираются. Нам хотелось бы в этой связи привести высказывание Маркса о понятии «производства вообще» и о тех логических границах абстрагирования, которые ставят предел его применению. «*Производство вообще*, — пишет Маркс, — это абстракция, но абстракция разумная, поскольку она действительно выделяет общее, фиксирует его и потому избавляет нас от повторений. Однако это *всеобщее* или выделенное путем сравнения общее само есть нечто многообразно расчлененное, выражающееся в различных определениях. Кое-что из этого относится ко всем эпохам, другое является общим лишь некоторым эпохам. Некоторые определения общи и для новейшей и для древнейшей эпохи. Без них немыслимо никакое производство. Однако, хотя наиболее развитые языки имеют законы и определения, общие с наименее развитыми, все же именно отличие от этого всеобщего и общего и есть то, что составляет их развитие. Определения, имеющие силу для производства вообще, должны быть выделены именно для того, чтобы из-за единства... не были забыты существенные различия»<sup>21</sup>. Главный методологический порок этологического подхода к анализу социальных явлений как раз и состоит в том, что во имя метафизически понятого единства совершенно отбрасываются существенные различия в понятиях «агрессия вообще» или «поведение вообще», в результате чего общественные отношения и жизнедеятельность людей автоматически редуцируются до уровня инстинктивных форм поведения животных или, наоборот, социальные признаки человека переносятся на биологические свойства животных.

Другим излюбленным приемом, к которому постоянно прибегают социал-этологи в своем анализе общественно-исторических явлений, является аналогия. Бесспорно, метод аналогии играет важную роль в научном познании. Но его применение оправдано лишь тогда, когда соблюдается элементарное требование сходства сравниваемых явлений в главных, существенных признаках. Рассматриваемые же нами авторы, как правило, выводят свои заключения, основываясь в лучшем случае на сопоставлении второстепенных, чисто внешних черт сравниваемых форм поведения животных и человека. Они склонны игнорировать методологическое правило, согласно которому аналогии могут быть плодотворны лишь в случае, если за сходством определенных элементарных биологических признаков не будут упущены ко- ренные их различия.

<sup>21</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 21.

Несостоятельность основных выводов социал-этологов вытекает из свойственной им манеры исследования, когда от частных эмпирических фактов они сразу же (в лучшем случае с небольшими оговорками) воспаряют к самым общим абстрактным положениям о судьбах человеческого рода. Еще Фрэнсис Бэкон обличал в своем знаменитом учении об «идолах рода» необоснованный предрассудок, состоящий в том, что исследователи, преувеличивая «единообразие в вещах», не задерживаются должным образом на изучении частных положений, а сразу же устремляются к всеобщему объяснению. Подобным же образом в работах буржуазных биосоциологов беспредельно общее соседствует с самым частным, причем не столько даже соседствует, сколько самым непосредственным образом из него извлекается. Отсюда и получается, что речь как будто идет только о конкретных эмпирических фактах, связанных с поведением различных видов животных, а на самом деле этим конкретным фактам и эмпирическим обобщениям, которые из них вытекают, придается статус непреложных всеобщих истин, далеко выходящих за рамки поведения животных и претендующих на безусловное подчинение себе общественных отношений людей.

Итак, исходный пункт социал-этологической доктрины состоит в том, что человечество представляет собой определенный биологический вид, социальное развитие которого подчиняется законам биологической эволюции, определяемым в свою очередь адаптационной стратегией выживания. Закономерности общественной деятельности и отношения людей, согласно такому взгляду, должны быть выведены из эволюционного прошлого биологического вида *Homo sapiens* и интерпретированы в качестве видовых специфических актов, укорененных в биологическом субстрате человека. Ведь каждому виду животных, а человек, согласно такому воззрению, не должен составлять в этом смысле никакого исключения, присущ определенный репертуар строго фиксируемых действий, которые и определяют его поведенческую стратегию. С этих позиций социальная деятельность человека, полагают Л. Тайгер и Р. Фокс, может рассматриваться в качестве определенного набора сигналов или знаков «базовой наследственной биограмматики». Последовательно реализуя принципы этологического подхода к экономической и политической жизни, к проблемам нравственности и воспитания, американские антропологи начисто выхолащивают социальное содержание и культурную обусловленность человеческих отношений. Социальные свойства личности, с такой точки зрения, рассматриваются как внешний чрезвычайно тонкий слой, который в сущности не столько определяет, сколько модифицирует внутренний инстинктивный код — первопричину ее адаптационной поведенческой программы. Так, например, «глубинную» сущность политических процессов, по мнению Тайгера и Фокса, составляет отношение доминирования в популяциях стадных животных,

функция которого — в регуляции численности особей и в контроле над распределением пищевых ресурсов. Иными словами, «политика» есть социальный аналог репродуктивной системы. В процессе естественного отбора одни особи, прежде всего доминирующие животные, обладают репродуктивным преимуществом перед остальными сородичами, что обеспечивает селекцию генов в сообществе и оказывает существенное влияние на генетический потенциал вида как целого. «Результатом репродуктивной борьбы,— пишут американские антропологи, имея в виду уже человеческое общество,— является социальная система, которая оказывается глубоко иерархичной и конкурентной. И если политические убеждения людей демонстрируют постоянное трение между коллективно разделяемыми идеалами и равенством и столь же высоко ценимыми частными целями счастливого неравенства, то все это есть не что иное как отражение нашей эволюционной истории. Мозг, одаренный богатым воображением,— средство осуществления этого равенства — развился намного позже тех, более глубоко укорененных мотивов приматов, которые предназначены для осуществления стремления к несправедливым благам и неравному доступу контролировать гены и привилегии»<sup>22</sup>.

Таким образом, любой «социальной системе», согласно Тайгеру и Фоксу, будь то популяция бабуинов или человеческое общество, искони присущи отношения господства и подчинения, неравенства и конкуренции, которые составляют биологическую сущность политики и сводятся к борьбе за доступ к пище, самке и определенной территории. Человек в силу законов «базовой биограмматики» своего вида «закодирован» к конкуренции, к подчинению или господству над себе подобными.

Нет особой необходимости специально доказывать несостоятельность подобной вульгарно-биологизаторской интерпретации классовой сущности политических отношений. Имея дело с подобными тенденциями, В. И. Ленин писал: «Нет ничего легче, как наклеить «энергетический» или «биолого-социологический» ярлык на явления вроде кризисов, революций, борьбы классов и т. п., но нет и ничего бесплоднее, схоластичнее, мертвее, чем это занятие»<sup>23</sup>. Подобно социал-дарвинистам XIX в. современные вульгаризаторы социологии переносят агрессивную капиталистическую политику и буржуазные принципы индивидуализма на животный мир, а вслед за этим совершают обратную операцию: экстраполируют «универсальные» биогенетические законы, порой до неузнаваемости искаженные предшествующей экстраполяцией, на общество в целом. С помощью такого логического софизма, разоблаченного в свое время Энгельсом, нынешние преемники социал-дарвинизма пытаются распространить

<sup>22</sup> Tiger L., Fox R. The Imperial Animal. N. Y., 1971, p. 25.

<sup>23</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 348.

буржуазные принципы конкуренции и эгоизма на иные общественные системы, доказать вечность и неустрашимость антагонистических отношений господства и подчинения.

С представлением об универсальной, генетически обусловленной агрессии человека и свойственного ему принципа доминирования современные социал-дарвинисты связывают другое не менее важное, по их мнению, утверждение об извечно присущем стремлении людей обладать территорией. С помощью произвольного манипулирования фактами из жизни животного мира, двусмысленных аналогий они пытаются доказать, что стремление к владению землей, именуемое Ардри «территориальным императивом», врожденно человеку. Более того, с точки зрения этого автора, «территориальный императив» выполняет в человеческом обществе и в популяциях животных аналогичные функции: содействует иерархическому расчленению социума, сплачивает членов данной территории против общего врага, гарантирует безопасность всего общества.

Эксперименты и наблюдения, проведенные зоологами над многими видами животных, обитающих главным образом в естественных условиях, выявили, что «обладание» определенными видами животных территорией придает им чувство безопасности, не допускает открытых агрессивных актов, сводит агрессию лишь к взаимным угрозам на общей границе. Кроме того, разделение территории между брачными парами животных означает, что количество потомства, как правило, оказывается ниже возможностей окружающей среды. Поэтому популяции животных, численный объем которых возрастал бы до таких размеров, которые угрожали бы голодной смертью всему сообществу, встречаются в природе очень редко. Определенные механизмы саморегуляции объема популяций, к числу которых, несомненно, относится и «принцип территориальности», «следят» за экологическим равновесием в живой природе.

Суть проблемы, однако, не в том, существует ли территориальная регуляция поведения животных, а в том, выступает ли «принцип территориальности» непреложным императивом. Иными словами, появляется ли территориальное поведение автоматически как проявление спонтанных инстинктов внутри организма при наличии специфических внешних раздражителей, или оно — один из типов поведения, который складывается из воздействия генетического кодирования и научения? — вот круг вопросов, который еще недостаточно выяснен. Большинство этологов склонны считать, что территориальность присуща не всем видам животных, хотя у территориальных видов территория играет очень важную роль в регуляции различных типов поведения. Однако даже у тех животных, которые ведут бои за территорию, это скорее борьба за определенные предметные раздражители, являющиеся сигналом той или иной инстинктивной формы поведения. Видный английский этолог Уотсон проводил

эксперименты с куропатками, которые показали, что соревнование между самцами перед гнездованием шло не за территорию как таковую, а лишь за определенные участки пространства, на которых данная популяция ежегодно выращивает потомство. Поляна, которую облюбовали куропатки для построения гнезд, была очень большой, а гнезда были построены лишь на незначительной части этой территории. В связи с этим Уотсон пришел к выводу, что вероятнее всего, определенные участки пространства являются ключевыми раздражителями, которые вместе с другими экологическими факторами вызывают у животных способ поведения, именуемый «территориальным». Открытие механизмов самовоспроизведения и регуляции объема популяций, к числу которых можно отнести и территориальность, позволило более реалистично объяснить и понять ранее загадочные явления во взаимоотношениях особей внутри вида. Если раньше казалось, что при отсутствии негативных факторов внешней среды — дефицита пищевых ресурсов, наличия хищников, отсутствия инфекций и конкуренции с экологически близкими членами биоценоза — популяция будет стремиться к неограниченному росту численности особей и расширению среды обитания, то в настоящее время это положение не только не очевидно, но во многом и ошибочно<sup>24</sup>. Впрочем, речь в данном случае идет не столько о том, является ли территориальное поведение животных универсальным, сколько о том, присущ ли инстинкт территориальности также и человеку? Прибегая к своему излюбленному приему — аналогии, большинство из рассматриваемых нами авторов стремятся некритически перенести эмпирические данные, полученные из наблюдений территориального поведения у животных на человеческое общество. «Я считаю «территориальный императив», — пишет Ардри, — не менее важным для существования человека, чем он был для его далеких предков с неразвитым мозгом»<sup>25</sup>. Аналогичные заявления мы можем найти у американских антропологов Фокса и Тайгера, которые пишут, что «человек является территориальным животным так же, как и любое другое животное»<sup>26</sup>. Принцип территориальности понадобился социал-этологам прежде всего для того, чтобы «обосновать» извечный характер частной собственности, которая объявляется не чем иным, как «эволюционным наследием», доставшимся человеку от его животных предков. «Я считаю, — заявляет Ардри в свойственной ему манере оракула, — что наш век предоставил нам достаточно средств для доказательства того, что наша склонность к собственности — явление древнего биологического свойства...»<sup>27</sup> Пресловутая идея о «естественном» проис-

<sup>24</sup> См.: Панов С. Н. Организация и эволюция популяционных систем. — Вopr. философии, 1973, № 11, с. 138.

<sup>25</sup> Ardrey R. The Territorial Imperative. N. Y., 1966, p. 105.

<sup>26</sup> Tiger L., Fox R. The Imperial Animal, p. 226.

<sup>27</sup> Ardrey R. The Territorial Imperative, p. 105.

хождении частной собственности, которая якобы столь же врожденна человеку, как птице — гнездо, а мыши — нора, сама по себе не нова. Новым, пожалуй, здесь выступает лишь способ аргументации, стремление использовать в своих идеологически-классовых целях достижения этиологии и генетики.

Марксизм давно уже доказал, что собственность ни в коем случае не есть «биологическое наследие», а является результатом определенных общественно-исторических условий. Внутреннее содержание отношений собственности образуют общественные связи, возникающие между людьми по поводу присвоения богатства и неотделимые от их производственной деятельности. «Изолированный индивид,— писал Маркс,— совершенно так же не мог бы иметь собственность на землю, как он не мог бы и говорить»<sup>28</sup>. Проводя параллель между человеческой речью и собственностью, Маркс подчеркивает, что оба эти явления присущи только социальной форме движения материи. Они возникают вместе с появлением общества, с выделением человека из природной среды в результате труда и развиваются вместе с ним.

Человеческое общество в своих исторических истоках сформировалось как совокупность первобытно-коммунистических родовых организаций. И никакой другой формы собственности, кроме общинно-родовой, в первобытном коллективе не было. Частная собственность и неразрывно с ней связанные отношения господства и подчинения, вопреки измышлениям Ардри, рождаются не из территориального разделения участков обитания животных и не из биологического механизма «доминирования сильнейшего», а из коллективной родовой собственности и кровнородственных связей первобытных людей. Частная собственность, основанная на отчуждении и присвоении труда, дав мощный импульс для дальнейшего развития человечества, вместе с тем разъединила людей, поставила их во враждебные отношения друг к другу. И только в коммунистическом обществе «человек теперь — в известном смысле окончательно — выделяется из царства животных и из звериных условий существования переходит в условия действительно человеческие»<sup>29</sup>.

Ардри прибегает к принципу «территориальности» и для того, чтобы объяснить такие социально-нравственные чувства, как патриотизм и любовь к Родине, которые сводятся им лишь к полубессознательной, инстинктивной реакции защиты территории от врага, реакции, автоматически подчиняющей себе в равной мере и дрозда-пересмешника, и макаку-резуса, и человека.

«Когда мы защищаем права или независимость своей страны,— пишет американский популяризатор этиологии,— мы действуем под влиянием импульсов, которые ничем не отличаются от

<sup>28</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 473.

<sup>29</sup> Там же, т. 20, с. 294.



соответствующих побуждений у менее высокоорганизованных животных. Эти импульсы являются врожденными и неискоренимыми»<sup>30</sup>. По мнению Ардри, народы, которые воюют ради сохранения своих национальных владений, поступают почти столь же произвольно, как животные, стремящиеся завладеть местом для построения гнезда. «Почему мы проводим границу вдоль наших владений, изгоняем вторженцев, защищаем свою страну?» — спрашивает американский драматург и отвечает: «Не потому ли, что как территориальный вид, мы действуем по биологической причине, не потому, что мы выбираем такой способ действия, а потому, что мы должны»<sup>31</sup>. С такого рода позиций буржуазный теоретик пытается дать свое объяснение печально знаменитому «опыту» агрессии американского империализма во Вьетнаме. Согласно его мнению, планы американской военной были заранее обречены на провал потому, что духовные отцы политики эскалации исходили из заведомо односторонней схемы относительно сущности человека. Согласно бессознательно усвоенным ими бихевиористским представлениям, каждый индивид в любых ситуациях неизменно должен исходить из жестко фиксированных мотивов: стремиться к безопасности и избегать страданий. Эскалация наказаний путем массированных бомбардировок и тактики выжженной земли должна была, по мнению творцов политики наращивания войны, заставить вьетнамский народ прекратить сопротивление и принять условия, которые были бы продиктованы ему американской военной. Беспощадная трезвость ума и бихевиористская ориентация стратегов планирования агрессии, с точки зрения Ардри, потерпела крах именно потому, что не брался в расчет закон «джунглей человеческого сердца». Иными словами, американский социал-этолог убежден, что причиной позорного поражения иностранной интервенции во Вьетнаме явилась неспособность правящих кругов США принять во внимание действие «территориального императива», с истощающей полнотой якобы раскрывающего биологические мотивы ожесточенного сопротивления народов Вьетнама.

Верно, разумеется, что поведение человека нельзя понять с помощью бихевиористского принципа стимул — реакция, поощрение — наказание, как верно и то, что еще менее оно укладывается в рамки пресловутого «территориального императива». Героическое сопротивление вьетнамского народа американским агрессорам оказалось несломленным не потому, что вьетнамские патриоты бессознательно руководствовались в своей мужественной борьбе инстинктами «территориальности», а потому, что были одушевлены высокими нравственными принципами патриотизма, гражданского долга и беззаветной любви к своей многострадальной Родине.

<sup>30</sup> Ardrey R. The Territorial Imperative, p. 105.

<sup>31</sup> Ibid., p. 103.

История человеческого общества имеет множество ярких примеров героического мужества людей, показывающих, на что способен человек во имя Родины. Но понятие Родины, вопреки вульгарным домыслам Ардри, отнюдь не сводится к территории с определенным ландшафтом и природными условиями, тем более не сводится оно к инстинктивной привязанности к участку обитания. Понятие Родины многозначно, оно включает не только территорию с населяющим ее народом, но и политическую, культурную среду, в которой человек родился, воспитывался, познал радость труда, жизни, т. е. это весь комплекс условий материальной и духовной жизни общества, членом которого является человек. Как социально-историческое, нравственное чувство патриотизм возникает лишь в человеческом обществе. Связанный с осознанием гражданских обязанностей по отношению к общественному целому — общности, государству, общественной системе патриотизм становится великой силой, направляющим мотивом высоких нравственных свершений.

С точки зрения биологизаторских воззрений Ардри, главная причина социальных бедствий людей коренится не в частной собственности и эксплуатации, не в социальном неравенстве и буржуазном индивидуализме, а в принципах гуманизма и социальной справедливости, якобы игнорирующих животную природу человека. Неизбывная конкуренция и агрессивность, стихийно определяя социальную нишу каждого индивида в иерархической структуре человеческого общества, требует, согласно Ардри, открытого и недвусмысленного провозглашения социального неравенства. «Если это так,— заявляет он,— то одной из наивных сторон марксизма является утверждение о том, что новый тип социальной системы постоянно будет продуцировать новый тип человека»<sup>32</sup>. Ардри отрицает необходимость создания социального строя, базирующегося на принципах общественного равенства, на том основании, что генетические возможности людей являются неодинаковыми. Смешивая социально-классовую неравноценность людей с разнокачественностью и разнонаправленностью их природных задатков и способностей, американский популяризатор этологии повторяет, говоря словами В. И. Ленина, старый прием реакционеров: «Сначала извратить социализм, приписав ему нелепость, а потом победоносно опровергать нелепицы»<sup>33</sup>. Вульгарно-натуралистический подход вполне закономерно приводит буржуазного идеолога на позиции антикоммунизма. Игнорирование общественной сущности человека, плоское сведение исторических законов к истории генетических изменений в человеческой популяции, грубо механистическое понимание общественного равенства, воинствующий антигуманизм — таков методологический арсенал теоретических взглядов данного автора.

<sup>32</sup> Ardrey R. The Social Contract, p. 39.

<sup>33</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 24, с. 361.

Разумеется, равенство людей по отношению к средствам производства, материальным и духовным ценностям, созданным человечеством, отсутствие сословных, расовых и национальных привилегий, вопреки клеветническим домыслам буржуазного идеолога, отнюдь не означает стандартизации и нивелировки личности. Наоборот, только таким образом понимаемое равенство является предпосылкой внутренней самостоятельности, творческой активности и достоинства человека.

## СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии		3
<b>Любутий К. Н.</b>	Поиск единой идеи человека. Критический анализ немецкой философии жизни	7
<b>Кутлунин А. Г.</b>	Философия жизни и экзистенциализм	33
<b>Емельянов Б. В., Князев В. М., Русаков В. М.</b>	Проблема человека в русской религиозно-идеалистической философии конца XIX — начала XX века (критический анализ)	49
<b>Синельникова Т. Н.</b>	Ницше и идейная борьба в России конца XIX — начала XX века	67
<b>Куликов В. Б.</b>	Религиозно-философская концепция человека (критика «антропологии» М. Бубера)	73
<b>Зудихина Н. С.</b>	Сущность и существование человека. Критика философско-антропологической концепции	88
<b>Перцев А. В.</b>	О специфике и границах позитивистского подхода в современной философской антропологии	102
<b>Тайда А. В., Невелева В. С.</b>	«Диалектическая антропология», содержание и социальный смысл	115
<b>Малышев М. А., Яскевич Л. В.</b>	«Социальная этология»: критика биологизаторской концепции человека	122

## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ Кризис современного буржуазного человековедения

Редактор **О. И. Бриль**  
Технический редактор **Э. А. Максимова**  
Корректоры **О. Л. Сафьянова, Т. С. Непряхина**

Темплан 1983, поз. 1646

---

Сдано в набор 06.05.83. Подписано в печать 29.11.83. НС 11204.  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага типографская № 3. Гарнитура литературная. Печать высокая. Объем 9 усл. печ. л. Уч.-изд. л. 9.  
Тираж 700 экз. Заказ 349. Цена 1 р. 30 к.  
Уральский ордена Трудового Красного Знамени государственный университет им. А. М. Горького. Свердловск, пр. Ленина, 51.

---

Типография издательства «Уральский рабочий»,  
Свердловск, пр. Ленина, 49.